إصدارات أوراق فلسفية

فويرباخ

ماهية الدين

قضايا أولية لإصلاح الفلسفة

ونصوص أخرى

فلسفة فويرباخ

تأليف وترجمة

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية

دار الثقافة العربية

القاهرة

٢٠٠٧

إصدارات أوراق فلسفية

فـــويرباخ

ماهية الــدين

قضايا أولية لإصلاح الفلسفة

ونصوص أخرى

فلســــفة فـــويرباخ

تأليف وترجمة

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية للطباعة والنشر

القاهرة

2007

فويرباخ ماهية الدين قضايا أولية

رقم الإيداع : ٢٠٠٦/٤٧٧٨

I.S.B.N. 977-222-294-9

مقدمـــــة

نتناول فى هذا الكتاب فلسفة فويرباخ ونصوصه الفلسفية، حيث يعد فويرباخ صاحب الأنثربولوجيا الفلسفية ومبادئ فلسفة المستقبل من أهم فلاسفة ما بعد الهيجلية ولم يحظ بالاهتمام الكافى من البحث والدرس، ومن هناك اخترناه منذ ما يقرب من عقدين من الزمان موضوعاً لبحثنا لاهتمامه الكبير بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة، الذى نعده أحد المباشرين بها مثل كيركجورد ونتيشه، وأن كان يختلف عنهما - فى تناوله للإنسان ونقده للاهوت ولفلسفة هيجل المطلقة - عنهما حيث يبدو كيركجورد أقرب إلى الروح اللاهوتية ونتيشه أقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية، بينما فويرباخ يبدو لنا "مفكراً مع هيجل ضد هيجل". لذا فنحن نعرض فى هذا المجلد فلسفة الإنسان عند فويرباخ كما نقدم ترجمة لبعض نصوصه الفلسفية إلى العربية مثل: "ماهية الدين" "بداية الفلسفة"، "ضرورة إصلاح الفلسفة" "مقدمة الطبعة الثانية لماهية المسيحية" كتابه الأكثر تأثيراً فى الفلسفة بعد الهيجلية و"شذرات متعلقة بتطورى الفلسفى".

وما يهمنا التأكيد عليه فى هذا التقديم ضمن حديثنا عن الاهتمامات العربية الحالية بصاحب فلسفة المستقبل هو التوجهات التى انطلقت منها هذه الاهتمامات، خاصة تلك التى ظهرت فى "أوراق فلسفية" بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الفيلسوف والتى شارك فيها عدد من الزملاء العرب من مصر وتونس ولبنان وذلك مقابل بعض الدراسات السابقة التى عرضت لفويرباخ والتى لم تقدم فلسفته بالشكل الدقيق فهل فلسفته فلسفة للدين أو نقد للدين، وهل هى خاصة بدين معين أو ليس لا علاقة بدين آخر؟ لذا كان من المهم أن نقدم ترجمة لبعض نصوصه والتى سبق أن نشرنا بعضها من قبل. والدراسة التى نقدمها هنا ظهرت بصورة أخرى فى طبعة بيروتية لم أكن أعرف بها ولم أراجعها، لأنها تتعلق بنص كتبته منذ عقدين أو يزيد، لذا كان علىّ فى هذا العمل الذى أقدمه للقارئ العربى أن أعيد النظر فى النص السابق تعديلاً وتنقيحاً، حذفاً وإضافة بما يتفق والدراسات المعاصرة حول فويرباخ.

على الفلسفة – فيما يرى فويرباخ – أن توقظ الفكر بدلاً من أن تقيده في أنساق مذهبية، عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلاً من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة، لقد كان فويرباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية، ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية، على أن يتبعوه في الطريق الذى سلكه، وذلك لأنه كان محرراً وموقظاً للفكر أكثر من كونه صانع أنساق، ودعا الناس إلى استخدام أبصارهم، ونصحهم بأن يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغى أن يروه. أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قوياً. فقد كان يدفعهم إلى التفكير والنظر بأنفسهم، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسعى إلى إنشاء مدرسة لنفسه فى تاريخ الفكر. ومن هنا فإن هؤلاء الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفويرباخ أو مذهباً فلسفياً له أضروا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل هذا الهدف.

لقد كان يهدف إلى "إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة" ومن تجريدات الميتافيزيقا إلى "مملكة النفوس الحية" وأن يجعلها إنسانية تقوم على فهم إنسانى وعلى لغة إنسانية. ومن هنا فهو يضع البذور ويوجه الأنظار ويتطلع إلى المستقبل كما يظهر فى تقديمه لمبادئ فلسفة المستقبل حيث، نجد فى آخر عبارة فى مقدمته.. "أن نتائج هذه المبادئ لن يطول انتظارها" ونحن نميل إلى القول بأن هؤلاء الذين تأثروا به وبفكره والذين تابعوا أفكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة. ومن هنا يمكن أن نقول عنه كما قال Savigny فى حق الفيلسوف فيكو Vico: "بأن أفكاره كانت تنير الطريق لمن لديه فكرة بسيطة عن الطريق، إلا أن هذه الأنوار تجعل الأمر مختلطاً لمن ليس لديهم أية فكرة على الإطلاق، وهؤلاء الذين رأوا جزاءاً من الطريق عليهم أن يكملوا الطريق كله.

لقد كان فويرباخ ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية إذ كان عقله يتسم بالقدرة على التخيل، ومتحرر فى تفكيره، لقد كان دائماً يترك فى الإنسان شعوراً بأنه يستطيع دراسة الفلسفة بطريقة من وضعه هو، يصطلح عليها هو، على أكثر من مستوى إذا أراد ذلك إلا أن خياله وبعد نظره كانا السمة المميزة والباقية فيه إذ أعجب بـ المفكرون المبدعون، كما أعجب به كل من كان يرنو إلى عمق النظر والوضوح، وليس إلى الأنساق الجامدة والحلول الجاهزة، كما أنه حاز إعجاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة، أو المفاتيح التى تغنى الإنسان

عن العديد من النظم والمذاهب وقد وجد ماركس فى تحليل فويرباخ للدين وفى نقده لنظرية هيجل فى العلاقة بين الموضوع والمحمول نموذجاً للتحليل احتذاه فى نقده للمجتمع والأيديولوجيا.

وحاول تشرنيفسكى Chernyshevsky أن يستخدم مبدأ فويرباخ الانثربولوجى كأساس لعلم الجمال. وكان تأثير فويرباخ على نيتشه Nietzshe واضحاً وأساسياً كتأثيره على كيركجورد، وأن كان هذا التأثير أقل وضوحاً لدى كيركجورد. وقد حاول اللاهوتيون تجاهل فويرباخ أو دحضه، لكن الآن ظهر أن فويرباخ أعظم مفكر لاهوتى فى القرن التاسع عشر، ريردان ف: Religion thought nienth Century وفى القرن العشرين Pratestant thought From Roussean to Ritachal.

والفلسفة المعاصرة فى كثير من فروعها تتابع مفهوم فويرباخ للإنسان وخاصة مفهوم الأنا والأنت I-Thou الذى يحتل الصدارة فى الوعى الفلسفى خاصة بعد أبحاث ماكس شيللر M.Scheler ومارتن بوبر وغيرهم، وهى الاتجاهات التى تمحضت كلها عن التفكير الوجودى. وقد ظهر تأثير فويرباخ فى العصر الحديث فى فرنسا فى أعمال التوسير، ويمكن أن نذكر أيضاً سارتر. ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية Parmthean الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيجليين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية. فإن مفهوم فويرباخ للإنسان يكمن وراء ما يسميه كامنكا الاجتماعية الإنسانية، والماركسية الوجودية Existential Marxism التى حمل لواءها مفكرو الطبقة الوسطى فى عصرنا هذا، ومن هذه الزاوية فإن من المناسب أن نرجع إلى فويرباخ بالدراسة والبحث.

ومنذ اهتمامنا بهذه الفلسفة، والتى شغل بها بعض المفكرين والأكاديميين العرب بدأت الكتابات العربية تتجه نحو فلسفة فويرباخ مباشرة أو فى سياق ذات أعم حول هيجل والهيجليين الشباب نذكر من هذه الدراسات ما قدمه الباحث اللبنانى حناديب عن هيجل وفويرباخ والأكاديمية المصرية فريال حسن خليفة عن "نقاد هيجل فى القرن التاسع عشر" وقدمنا نحن عدة دراسات فى بعض الدوريات العربية حوله حيث نشرنا فى آفاق عربية (بغداد) دراسة حول مفهوم الزمان عند فويرباخ وفى مجلة الفكر

العربى المعاصر (بيروت) جوهر الدين عند فويرباخ، ودراسات فلسفية (الأردن) جماليات فويرباخ وأوراق فلسفية (القاهرة) النقد عند فويرباخ التى شاركنا بها فى ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بالقاهرة والتى لم تنشر بالمجلد الذى ظهر عن هذه الندوة. وأن كان البعض يرى أن الفلسفة قد تجاوزت فويرباخ، وأنه لا ضير على الباحثين من أن يتغاضوا عن فلسفته. إلا أن ذلك ليس حقاً تماماً لأنه لا يمكن لدراسى الفلسفة أن يتناسوا فويرباخ، بل يجب عليهم أن يمروا هنا عبر (قناة النار) حتى يستطيعوا أن يتبينوا طريقاً جديداً لرؤية الفلسفة، وأن يبصروا أن التفكير الحر وليس إقامة المذاهب المغلقة هو هدف التفلسف وأن موضوع الفلسفة هو دوماً: "الطبيعة والإنسان".

المدخل

إلى فلسفة فويرباخ

1 – مصطلحات قديمة ودلالات جديدة:

أثرت فلسفة فويرباخ Feuerbach (1804-1872) فى كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجليين الشباب فى حياة فويرباخ إلى الأثر العميق الذى أحدثته فى تطور الفلسفة الوجودية فى ألمانيا، وفى نهضة وانبعاث الحركة الهيجيلية، وما خلفته فى سيكولوجيا الدين مما وضع فويرباخ فى بؤرة الاهتمام فى تاريخ الفلسفة المعاصرة[1] فقد ظهرت بصماتها الواضحة على فلسفات كل من: كيركجورد وفرويد وهيدجر وسارتر[2] وبرديائيف وكذلك ماركس وانجلز. وقد اهتم بها أيضا من رجال اللاهوت كل من: كارل بارث K. Barth وهانز اهرنبرج وكارل هايم[3]. وفى ثقافتنا العربية نجد بعض الاهتمام لدى عبد الله العروى والياس مرقص وغيرهم.

وفى محاولتنا هذه لتقديم انثروبولوجيا فويرباخ الفلسفية إلى العربية نصادف العديد من الصعوبات. ولا تأتى هذه الصعوبات ممن يجهلون فلسفة فويرباخ، بل تأتى أيضاً من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوى الاتجاهات العقائدية دينية كانت أو سياسية، لكنى سأشير فقط وبإيجاز إلى بعض الصعوبات التى يمكن أن تواجه الباحثين، والمتعلقة بالفلسفة الفويرباخية وهى لا تتمثل فى صعوبة لغته وإنما فى غموض مصطلحاته، وهو ما أشار إليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه إلى الإنجليزية والفرنسية. صحيح أن هناك اختلافاً كبيراً حول أسلوب كتابة فويرباخ أشار إليه انجلز ومالفن كرنو M.Cherno إنما الصعوبة فى نقل فكر فويرباخ ترجع فى الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة مازالت تحيا على مصطلحات أرسطو ، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والإحساس والإنسان فى إطار المصطلح القديم بينما مصطلحات فويرباخ تنطلق من الفلسفة الهيجيلية ومن المثالية الألمانية عامة وتختلف عنها فى نفس الوقت. ورغم أن البعض يرى "أن فويرباخ لم يقدم إلا قليلاً من المشاكل التى تتعلق باللغة حيث أنه لم يستخدم اللغة الفلسفية المعقدة[4] إلا أنه يجب التأكيد على أن مدخلنا لفهم فلسفة فويرباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التى تأتى من وتختلف عن مصطلحات المثالية

الألمانية(*).

ويشير التوسير Altusser فى ترجمته الفرنسية لنصوص فويرباخ إلى بعض الملاحظات حول الترجمة ويقدم المشاكل اللغوية والاصطلاحية التى ترتبط أساساً باللغة الفلسفية لفويرباخ، كما يشير إلى بعض الالتباسات التى تندرج داخل فكر فويرباخ النظرى وأخيراً إلى صعوبة نقل الكلمات واستخدامها فى لغة أخرى.

أن فويرباخ الذى نشأ أساساً فى عالم المثالية الألمانية الفلسفى وتكلم لغتها يأخذ مصطلحاته من: كانط وفشته وهيجل، وعلى هذا المستوى نجد فى لغته نزعة انتقائية، كما نجد لديه عدم دقة فى تحديد التصورات، وترجع عدم الدقة التى نتحدث عنها إلى أنه يعطينا انطباعاً بأنه يتكلم لغة كانط وفشته وهيجل، لأنه يبرهن فى كتاباته على وجهة نظرهم، ولكن نظراً لأن لديه أفكاراً مختلفة يعبر عنها فهو ينتقدهم، والالتباس يأتى من عدم تحديده للمعنى الخاص به لما يستخدمه من مصطلحات، فهو ينقل عنهم فى نفس اللحظة التى يضع فيها فكره الخاص به، لكن بألفاظهم. ويرى التوسير أن هذا الخلط الذى نجده فى مصطلحات فويرباخ بين فهمه الخاص وفهم من سبقوه أوجد التباسا داخل فكر فويرباخ نفسه بشكل عميق.

أن كلما مثل: Gattung, Wesen, Sinnlichkeit لا تتسم فقط بازدواج خاص ومعان متعددة فى اللغة الألمانية، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية فى ذاتها لأنها تقدم عند فويرباخ باعتبارها تجاوز للمعجم الفلسفى التقليدى، محملة بدلالات مختلفة. فمصطلح Wesen يشير أحياناً كما يقول التوسير إلى "الوجود من لحم وعظم، والوجود الحقيقى، وأحياناً يشير إلى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود. هذا الازدواج ليس صدفة، وله دلالته العميقة، أنه بالنسبة لفويرباخ تميز لـ"الواقع-الحقيقة" وهو تمييز يجب أن يتجاوز، وأن هذا التجاوز يعبر عن نفسه بالضبط فى هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen كأنه حل سحرى للمشكلة التى يشير إليها[5]. كما يعنى المصطلح عند المترجم الإنجليزى: ماهية essence وجود being طبيعة Nature وهو نفس ما نجده فى العربية[6].

(*) وهذا ما أكد عليه أخيراً أهم الباحثين فى الفلسفة الهيجلية فى العربية د. أمام عبد الفتاح أمام فى دراسته تجربتى مع هيجل.

والمصدر Sinnlichkeit ليس له مقابل فى الإنجليزيـــة، والكلمـــات المختلفـــة مثـــل Sensuous, Sensual لا تتلائم على وجه الدقة معـــه. واســـتخدام فويربـــاخ لكلمـــة Sennalismus يمكن ترجمتها إلـــى الحســـية Sensuolism أو Sensublity التـــى تستخدم عادة. يقول التوسير أن مصطلح Sinnlichkeit يشير إلى الحس Sensible كما فى das sinnlich ويشير فى نفس الوقت إلى النظام الحسى مثل du Sensible l'ordre أو الطبيعة الحسية le nature sensible وصـــفة مـــا هـــو حســـى la qualite de sensible ولكن فى نفس الوقت يشير إلى القوة الذاتية التى يؤثر فيها النظام الحسى فى تميزه عـــن الفهـــم المجـــرد للأشـــياء و Sensiblite هـــى الأشـــياء الحســـية Die Sinnlichkeit أى كل ما هو راجع إلى العالم الحسى، كل ما هو معطى: للحـــواس، للشعور، للقلب، أى لتقبل الذات المتفتحة لما هو موجود فى الخارج. والتباس مصطلح Sinnlihkeit يعبر عند فويرباخ عن أن هذا النظام الحسى الاستقبالى وحـــدة أصـــلية وغير منقسمة(7).

ويعبر مصطلح Gattung – الذى يشير إلى النوع – عـــن ازدواجيـــة مماثلـــة وفويرباخ يتحدث عن الأنواع الحيوانية، وعن أفاقها الخاصة الداخلة فى الجنس العـــام، والإنسان نفسه يندرج تحت مقولة النوع Gattung، فهى ليست مقولة بيولوجية بحتـــة، بل أن هذه المقولة فى أساسها مقولة نظرية(8).

ويتحدث فويرباخ عن الله باعتباره Gegenstand (أى موضوع أو تموضع) ولا يقول object ويبين التوسير الفرق بينهما فـــى الألمانيـــة، الأول Gegenstand هـــو موضوع يقصده الوعى وهو داخل الوعى أو فى الخيال ومن صنع الـــوعى، والثـــانى object موضوع فى الخارج. ومن هنا أهمية الرجوع إلى ما كتبه التوســـير لتحديـــد دلالة المصطلحات التى تمثل صعوبة أساسية فى فلسفة فويربـــاخ. وبالإضـــافة إلـــى صعوبة المصطلحات فى اللغة الألمانية هناك صعوبة مضاعفة فى نقل معناها إلى لغة أخرى. ويرتبط بهذه الصعوبات تحول فويرباخ من المثالية الهيجيلية مع تشبعه بأفكارها إلى فلسفة جديدة تماماً تستشرف المستقبل وتدور على أرض الطبيعة.

ويثير مدخلنا الحالى تساؤلات عديدة حول مغزى فلسفة فويرباخ، الـــذى ألهـــب

حماس معاصريه. فقد "كان الحماس عاما وصار الجميع فويرباخيين" كما كتب انجلز وكتب دافيد شتراوس أن نظرية فويرباخ هى حقيقة هذا العصر. وأشار ماركس أن ليس هناك طريق للحرية والحقيقة سوى نهر النار، أن فويرباخ مطهر Purgatary عصرنا. لقد كانت صورة فويرباخ فى نظر معاصريه وفى نظر أوربا فى القرن التاسع عشر هى صورة فويرباخ الأربعينيات؛ صاحب "جوهر المسيحية"، فويرباخ الذى أحل المذهب الطبيعى والإنسانى والمادية الأنثروبولوجية محل التقاليد الدينية، والذى كان اهتمامه بالدين أكثر من أى شئ آخر. يقول فوجل H.Vogel: "أن فويرباخ هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتى تعنى الاهتمام بالمصير الإنسانى، ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومكثفاً على ما عده ضلالاً للعقيدة أى زيف اللاهوت"(9).

وقد بين فويرباخ مهمته فى مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة الذى نشر عام 1846 بقوله: "أن المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك فى جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك فى عقيدة "التناول" ولكن ما إذا كان لدينا خبزاً يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطى ما لله لله، وما لقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطى للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلهين أو ملحدين ولكن ما إذا كنا أدميين أو سنصبح كأدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية... أن من يتحدث عنى كملحد لا يقول ولا يعرف عنى شيئاً.. ليس مهمة إنكار وجود الله هى ما يعنينى ولكن ما يعنينى هو مشكلة عدم وجود الإنسان(10).

يبدو أن صعود فويرباخ السريع إلى عالم الشهرة فى الفترة التى سبقت عام 1848 قد تبعه هبوط خطير فى سمعته بعد هزيمة الثورة فى ألمانيا. هذا ما يجعل البعض يتساءل ألم يكن فويرباخ سوى فيلسوف صغير خلع عليه الناس أهمية فلسفية زائفة ترجع إلى أن بعض مؤلفاته حازت إعجاباً مؤقتاً فى عصره! أو هل كان فويرباخ أحد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذى لا يرحم كما يفترض ماركس؟ أو بمعنى آخر هل

خلف فويرباخ فى شخص ماركس من فاقه واحتواه وتفوق عليـه فـى حياتـه حتـى أصبحت فلسفته مجرد مقدمة تمهيدية للماركسية؟ أو هل ترجع أهمية فويرباخ التاريخية إلى كونه مرحلة انتقالية "من هيجل إلى ماركس" على نحو ما نظر إليه "سيدنى هوك"؟ أو نقطة وصل بينهما على نحو ما رأى "جان هيبوليت"[11]؟ وهل الإطار الماركسى هو فقط الإطار الوحيد الملائم لدراسة فويرباخ؟ وهل يرجع فشله بعد 1848 إلى قصـور فى أعماله، أى فى نظريته، بمعنـى أنـه تحـدث كثيـراً عـن إبـدال الفلسـفة أولاً بالأنثروبولوجيا ثم بعد ذلك بالعلم دون أن يحقق شيئاً من هذا بنفسه؟

وبالمقابل هناك مجموعة أخرى من الأسئلة تدور حول إمكانيـة اسـتخدام أطـر ومناهج أخرى فى تناول فويرباخ، أو بالبحث عن مناهج جديـدة لدراسـته بالإضـافة للتناول التاريخى لفلسفته باعتبار أنه تحول من "العقل إلى الثورة" ماركيوز، أو باعتبار أنه نقطة تحول، منعطف، ليس فقط "نهاية المثالية الألمانية" انجلز، لكن بدايـة للكثيـر التيارات المعاصرة كما لدى: فوجل Vogel، ريردون Reordon ولوفيـت lÖweth. تلك مجرد أسئلة تنير الطريق وتمهد البحث.

يرى البعض أنه لا يمكن فصل فكر فويرباخ عن فكر كارل مـاركس. فتـاريخ الفلسفة الذى تحدده دراسة انجلز الشهيرة، يقدم لنا مؤلف "ماهية المسيحية" كنوع مـن يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد، وبعد أن يضع فويرباخ فى هـذا المنظور يظن بأنه قد نال نصيبه، يأخذ بعد ذلك فى إيراد المآخذ على فكـره ويـذكر التعديلات والإضافات التى ألحقها ماركس بفلسفته. وكما يحدث غالبـاً فإننـا نجـد أن فضائل المعلم تقبع فى ظل نجاح التلميذ، ففكره لا يوجد إلا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه. وهو حكم متحيز؛ لأنه يغفـل عمـا فـى فكـر فويرباخ من ثراء حقيقى[12].

وإذا شئنا إذن أن نكون عادلين مع فويرباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاسـتقلال النسبى الذى من حقه أن يطالب به إزاء ماركس الذى يلحقه، وإزاء هيجل أيضاً الـذى يسبقه، وهذا ما نحاول أن نفعله بتقديم صورة موجزه لحياته وتطور كتاباته.

2 - **حياة مضطربة حائرة**:

ولد فويرباخ (لدفيج اندرياس فويرباخ) فى 28 يوليه 1804 فى مدينة لندسهوت Landshut ببافاريا حيث تولى والده بول جوهان انسلم فويرباخ رئاسة المحكمة العليا، وكان والده أول بروتستانتى متحرر يرأس جامعة بافارية، وقد كتب كتاباً هاماً عن القانون الجنائى فى القرآن الكريم. "كان لدفيج الابن الرابع وبعده أربعة آخرون وبعد أن أنهى المرحلة الابتدائية 1814 ترك بيت أسرته والتحق بمدرسة فى أنسباخ، وفى عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولا دينية واضحة وأكمل امتحاناته فى الثانوية 1822 ومكث عاماً قبل أن يكمل دراسته فى اللاهوت فى بيت والده حيث ازدادت فى بافاريا حدة رد الفعل الكاثوليكى المتطرف وقد أدى هذا بدوره إلى رد فعل جذرى فى المجتمع البروتستانتى الصغير الذى ينتمى إليه فويرباخ، وهذا التعصب الدينى مسئول إلى حد كبير عن المصاعب العامة فى ألمانيا وعن إرسال لدفيج إلى هيدلبرج.

وبعد أن أنهى فويرباخ دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتى. ونستطيع منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوى والدائم بالدين الذى ظل يستشعره قلب فويرباخ الحى، ووعيه الذى لم يكف أبداً عن التساؤل، بقلق حول الأمور الدينية، وحول نظرية لوثر التى أصابها الفتور أثر قرن هيمنت فيه العقلانية، ولسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلاً: لم يكن أول ميل استشعرته فى حياتى ميلاً للعلوم أو الفلسفة بل للدين، وهذا الميل لم يأتنى بفعل التربية الدينية التى تركتنى – كما اذكر جيد – غير مبال بها. أو بسبب تأثيرات خارجية، بل أتانى هذا الميل من ذاتى فحسب، إنطلاقاً من رغبتى فى شئ لم تكن توفره لىّ بيئتى ولا التعليم الذى كنت أتلقاه فى المدرسة[13]. لقد كان التفكير فى الله يؤرقه دائماً. وقد لخص فويرباخ نفسه تطوره الفكرى منذ كان طالباً للاهوت حتى نشر كتاب "جوهر المسيحية" مروراً بالمرحلة التى تأثر فيها بهيجل فقال: كانت فكرتى الأولى هى الله، وكان العقل هو فكرتى الثانية وكان الإنسان هو فكرتى الثالثة والأخيرة".

لقد استمع لدفيج إلى محاضرات فى اللاهوت التأملى لكارل داوب K.Daub وهو من رجال الكنيسة الذين تأثروا بالاتجاهات المعاصرة، والذى كان يمر فى هذا الوقت

بالمرحلة الهيجيلية. كما استمع إلى محاضرات هـ. ج. بولس H.G. Poulus عن تاريخ الكنيسة. وفى غضون عام قرر فويرباخ إلا يستقى معلوماته من مصدر غير مباشر، ونجح فى الحصول على موافقة أبيه فى أن ينتقل إلى برلين، مركز الفكر، حيث كان هيجل نفسه يلقى محاضرته، ووصل إلى هناك عام 1824، وتلقى خطابات فويرباخ إلى والده فى هذه الفترة الضوء على تطوره الروحى فقد كتب من هيدلبرج فى 1824 يقول:

".. كم سيكون مفيداً بالنسبة لى بعد استيعاب أفضل شئ من دواب العظيم أن أواصل سيرتى فى برلين، حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم، بل حديقة غناء مليئة بالأشجار المتفتحة حيث كل علم، بل كل جزء من العلم يمثله أناس مشهورون، وحيث يمكننى أن استمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة ويمكننى أيضاً أن استمع إلى شليرماخر، أين يمكننى أن أدرس التأويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل من التى يمكن أدرسها لدى شليرماخر؟ مثل هذه المحاضرات ضرورية إلى حد كبير. أن دراسة اللاهوت والفلسفة فى برلين فى أيدى أساتذة مختلفين، وتتم بصورة مختلفة تماماً عما يجرى هنا"(14).

وكتب من برلين إلى والده يقول: "... مضت أربعة أسابيع منذ بدأت دراستى هنا، إلا أنها مفيدة حقاً، فما كان غامضاً وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيجل التى حضرتها حتى الآن، ما كان يكمن داخلى مثل الجمر تفجر إلى لهيب، ولا تعتقد للحظة واحدة أننى أخدع نفسى، فالمرء الذى يلهمه الحافز للمعرفة ويأتى إلى هيجل فإنه يحس التأثير القوى لخصوبة وعمق أفكاره(15).

تحول فويرباخ من دراسة اللاهوت إلى الفلسفة، فلا خلاص إلا بالفلسفة "يمكن للمرء أن يرضى الآخرين فقط إذا كان يستطيع أن يرضى نفسه، ويمكن أن ينجز شيئاً إذا كانت لديه القدرة على إنجازه. واشتياقى للفلسفة يدعمه استعدادى لها. فلا يمكن للإنسان أن يتقدم فى مكان أسرع مما يتقدم فى الفكر، وما لم يتخلى عن حدوده فإنه يكون مثل التيار يحملنا بعيداً دون مقاومة. وإذا أردتم منى أن أرجع إلى اللاهوت الآن

فإن ذلك سوف يكون مثل إجبار روح خالدة لأن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة[16].

تتبع فويرباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمساً لها وهو لا يزال طالباً فى اللاهوت، ثم أصبح من مؤيدى هيجل وشعرانه لم يستطع أن يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفلسفة وفى عام 1848 كتب عن هذه الفترة يقول: "دخلت جامعة برلين فى حالة يائسة لا أعرف ماذا أقرر، وشعرت فى نفسى بالصراع بين الفلسفة واللاهـوت، وضرورة التضحية بإحداهما من أجل الآخر[17]. لقد أشار فويرباخ – عندما كان يحاول الحصول على موافقة أبيه للذهاب إلى برلين – إلى أنه هناك ستتاح له فرصة سـماع شليرماخر، إلا أنه بعد أن سمع هيجل وجد أن خلط شليرماخر بين الحرية والتبعية، بين العقل والإيمان، لا يتلاءمان على الإطلاق مع روحه التى ترغب فى الحقيقة، أى تنزع إلى الوحدة والمطلق[18].

وقد ترك فويرباخ برلين فى منتصف عام 1826 متوجها إلى ارلانجن حيث أمكنه تكملة دراسته وهناك حاول دراسة العلوم الطبيعية وحضر محاضرات فى الفسيولوجى والتشريح على كوخ Koch، لكن ظروفه المالية حالت دون ذلك، وأكمل دراسته فـى الفلسفة 1828. ورغم أنه قد بدأ يشك فى يقين الآراء الهيجيلية حول الأسـاس العقلـى للطبيعة، فإننا نراه فى رسالته التى كتبها 1828 لا يزال يقف على أرضـية المثاليـة الموضوعية فى بحثه عـن "العقـل الواحـد الكلـى اللامتنـاهى" De Ration une Universoli infinito. لم يبتعد فويرباخ فى هذه الفترة كثير عن استخدام التصـور الهيجلى، فالعقل نشاط كونى مشابه للطبيعة وهو الذى يوحد الوجود مع الفكر. والعقـل هو الذى يمكن الإنسان من تخطى حدود الفردية ليرتبط بالآخرين، مقابل المسيحية ديانة فردية. ومن ثم فإن هذا العمل الذى يتعدى المثالية الموضوعية الكلاسيكية والذى يعتمد على التحليل الهيجلى يسير فى مسار الإنسـانية التـى تظهـر فـى شـرح هيجـل للفينومينولوجيا.

وعين فويرباخ عام 1829 محاضراً فى الفلسفة فـى ارلانجـن، وبـدأ نشـاطه الأكاديمى بمحاضرة عن "ديكارت واسبنينوزا" ثم أعطى محاضرات أخرى فى المنطق

والميتافيزيقا فى الفصل الثانى من نفس العام واستمر فى إلقاء المحاضرات حتى عام 1832. غير أن الحدث الرئيسى فى تلك السنوات الأولى لنشاط فويرباخ الفلسفى كان نشره لـ "تأملات حول الموت والخلود" 1830 فقد عالج فى هذا الكتاب موضوعاً عزيزاً عليه، هو فكرة الخلود. وكان كتابه هذا – الذى ظهر باسم مستعار – نقداً لاذعاً يعالج كثيراً من الموضوعات التى شغلت تفكيره، ويعد هجوماً واضحاً على علم اللاهوت الذى يخدم الدولة البروسية، وقد اعتبر وثيقة خطيرة وكان سبباً كافياً لحرمانه من أى وظيفة جامعية كما أنه قضى على آماله الأدبية. فقد الحق به جزءا ينتقد فيه الحكم اللاهوتية. وقد أثار هذا الملحق غضب الرقابة، فقد كان العمل نفسه على الرغم من أنه اتخذ الشكل الهيجلى ينكر خلود الروح ويؤكد مكانة الإنسان على هذه الأرض، وأن الخلود الوحيد يكون فى الثقافة الإنسانية التى تتسلمها الأجيال بعضها من بعض والتى تبق فيها روح الإنسان بعد أن يفنى جسده، وقد أثار هذا العمل معظم الناس، حتى أن والده صدم بإنكاره الخلود وتأثير ذلك على حياة أبنه العملية، وقد كان الأب محقاً حيث حرم فويرباخ من الترقية فى ارلانجن وابتعد عن الجامعة 1832، وغد يعلم أن ثورته ضد اللاهوت، وتحفظ الحكومة البروسية يغلقان الأبواب أمام حياته الجامعية.

ويذكر ريتشارد فاجنر R. Wagner فى "سيرته الذاتية" ذلك الأثر الذى أحدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب "تأملات فى الموت والخلود". وقد كان فى ملجأه فى زيورخ، بعد أن شارك باكونين رحلاته الثورية إلى درسدن عام 1849 وقرأ الكتاب الذى أحضره إليه صديقه فلهام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعمله الثورى، يقول: "لقد أعجبتنى صراحة فويرباخ كثير، تلك الصراحة البادية فى أفضل أجزاء كتابه حيث يجرؤ على التصدى لمشكلات بالغة الأهمية، وكذلك أعجبتنى اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية. لقد بدأ لى من الأمور الرائعة أن نعرف أنه لا يوجد خلود حقيقى إلا للعمل السامى وللإنجاز الروحى(19).

ورغم هذه الحماسة التى قابل لها بها الموسيقى الكبير الكاتب فقد كانت تداعب فويرباخ فكرة الهجرة إلى باريس معتقداً أن هو لباخ (1723-1786) وهلفستيتوس (1715-1771) اللذين أعجب بهما من قبل قادران على النشر فى سهولة وأن باريس

كانت معروفة بمدينة الحرية الفكرية. وقد ارتبط فويرباخ بصداقة وثيقة مع كريستيان كاب Kristian Kapp أستاذ الفلسفة في ارلانجن، والذى بذل كل ما في وسعه للتوصية، لكى يحصل فويرباخ على وظيفة جامعية ولكن باءت كل محاولاته بالفشل، وعاد فويرباخ دون أن يستفيد من حقه فى أن يلقى محاضرات فى ارلانجن، ولكنه حاول أن يدعم مستقبله الأكاديمى بنشر مجموعة من الأعمال مثل: "تاريخ الفلسفة الحديثة" 1833. وتبعه بكتاب آخر عن "نقد وتطوير فلسفة ليبنتز" 1836 ثم كتاب عن بيير بايل "Pierre Bayle" عام 1838.

وقد صمم فويرباخ أن لا يلقى محاضرات طالما أن الجامعة تضعه فى موضع المحاضر الخارجى الذى لا يليق به، واستمر فى تصميمه هذا باستثناء فترة بسيطة فى الفصل الدراسى 1836/35عندما أقنعه أصدقاؤه بأن يعطى سلسلة محاضرات لتلاميذه الذين أرادوا أن يستمعوا إليه فى ارلانجن وباءت كل المحاولات التى بذلت لتعيينه فى منصب أكاديمى فى كل من: ماربورج وهيدلبرج وفريبورج بالفشل، وذلك بسبب الاعتراض على أفكاره. وبذلت محاولة ثالثة فى ارلانجن لترقيته إلى أستاذ غير متفرغ ولكنها فشلت أيضا. وعلى هذا النحو ندرك العنصر الهام الذى ساهم فى تكوين حياة فويرباخ وفكره، ذلك الفكر الذى اقترن بتجربته وكيف نفسه معها، أعنى فشله الجامعى، وهو فشل كان محرراً له بالنظر إلى أنه قد جعله يفلت من قيود الفلسفة الرسمية وكان الفيلسوف عند تفكيره فى حياته – التى كانت رغم ما فيها من مجد – حياة خاسرة يتأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام، فتارة كان ينتفض كمتمرد عنيد، وتارة كان يبدو وكأنه أسف على ما يتاح للفيلسوف الرسمى من هدوء كثمرة للضمان المادى الذى توفره الدولة.

وفى عام 1834 قابل بيرتاليف Bertha löw التى تكبره بعام واحد، ونشأت بينهما صداقة وتبادلا الخطابات وسرعان ما اعتبر أنفسهما خطيبين، إلا أن فويرباخ ظل ينتظر تعينه فى وظيفة جامعية وأن ينشر كتاباته الفلسفية، وفى عام 1837 انغمس لفترة فى دراسة التشريح والفسيولوجى للتعويض عن تركيزه الزائد على العقل والروح. وتزوج فى 21 نوفمبر 1837 رغم عدم حصوله على وظيفة فى ذلك الوقت.

وقد عاش مع زوجته لمدة ثلاثة وعشرين عاماً عيشة بسيطة ولكنها مريحة فى عزلة ريفية فى بروكبرج يعتمدان فى رزقهما على أرباح مصنع للصينى قد ورثته زوجته بعد وفاة أبيها، وعلى عائد نشر كتاباته، وبعد أن اقتنع أنه لن يمنح وظيفة جامعية تتلاءم مع قدراته العقلية وخاصة بعد أن باءت محاولات أصدقائه عام 1840 بالفشل وأصبح جاداً فى اعتبار نفسه مفكراً مستقلاً وتحرر من قيود الوظيفة وقيود النظم الاجتماعية، صرح أنه على وشك اكتشاف بعد نظر وذكاء فى العوام من الناس يفوق أساتذة الفلسفة.

وبعد انتقاله إلى بروكبرج بدأ فويرباخ يتحول إلى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التى قضاها هناك قمة حياته الفلسفية، وتعد ربما أسعد فترات حياته. لقد عرف بكتابه "أفكار حول الموت والخلود" كباحث مدقق، كما أعطاه كتاب "تاريخ الفلسفة" شهرة كهيجلى كبير، وكانت أعماله فى ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقاداً لاذعاً مثل دفاعه عن هيجل ضد مقاله "باخمان" Bachmamm "نقد هيجل" وذلك فى مقالته التى نشرها 1835 "نقد مناهضى هيجل Critique de L'Anti Hegel وبينما تشهد محاضرات ارلانجن بالتأثير الهيجلى فإن كتاباته عن ليبنتز أظهرت عمق الهوة التى أحدثها بين الفلسفة واللاهوت. وفى كتابه عن بايل P.Bayle احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب وأصبح بايل الاسم الخاص بفويرباخ نفسه، الذى كان فى هذا الوقت يتجه إلى رفض المثالية كضرب من ضروب اللاهوت، وجاءت دراسته عن "نقد الفلسفية الهيجيلية" kritik der Hegelschen philosophie عام 1839 انفصالاً وتجاوزاً للمرحلة الهيجلية. وقد غطى "جوهر المسيحية" الذى نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلى وجعل منه أشهر فيلسوف فى ألمانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين.

أما كتاباه: "قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة" Preliminary Theses for the Reform of philosoply، و"المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل" Principles of The philosophy of The Future فقد نشرا على التوالى فى سويسرا بسبب الرقابة يقول: "أن هذه المبادئ تكملة لقضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة"، تلك التى ألقى بها

غضب الرقابة الألمانى – الذى لا يرحم – إلى المنفى، فى المسودة الأولى كانت هذه القضايا مجلداً كبيراً، لكن حين بدأت فى التحرير النهائى استولى على لا أدرى كيف! روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هذه الرقابة فى البداية[20].

ومن المفيد هنا أن نؤكد الأهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة إلى موقعهما من تطور الفكر الفويرباخى، أو من تطور الفلسفة الحديثة، فقد ظل الدراسين لزمن طويل لا يرون فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيجلية الذى يبدأ منذ 1839 بينما شرع النقاد فى أيامنا هذه فى إدراك أهميتهما كعمل يتجاوز التجريد المثالى والقصور المادى تأسيساً لفلسفة جديدة تماماً[21].

وقد حاول أصدقاء فويرباخ: كريستيان كاب وارنولد روجه دون جدوى أن يجتذباه بعيدا عن عزلته الريفية إلى هيدلبرج وهاله Halie إذ شجعه روجه A.Rouge كناشر على الكتابة فى مجلته "حوليات هاله" بعد أن بدأت مجلة "حوليات برلين" التى تعد الجريدة الرسمية للهيجلية تطالب بمراجعة وتعديل كتاباته عن هيجل، وبالرغم من أنه أعطى بعض مقالاته إلى روجه لمجلته الراديكالية، إلا أنه كان يعتقد أنه منعزل عن نشاط روجه وماركس الشاب اللذين آملا فى ازدهار سلاح النقد.

وقد رفض فويرباخ طلب ماركس بأن ينتقد شلينج فى مجلته "الحوليات الألمانية – الفرنسية" فقد كتب ماركس إليه فى 23 يوليو 1843 يسأله المساهمة فى العدد الأول من المجلة على أن يكون نقدا لشلينج، الذى نجح فى خداع الفرنسيين بذكائه فهم يعتبرونه الرجل الذى وضع واقعية معقولة بدلاً من المثالية، وضع أفكاراً من دم ولحم موضع الأفكار المجردة، وضع فلسفة للعالم مكان الفلسفة الصورية ولذا – كما يحفزه ماركس – فأنك تقدم خدمة لمجلتنا وخدمة أكثر لقضية الحقيقة إذا قدمت لنا نقدا يظهر فى العدد الأول.. أن أفكار شلينج فى شبابه لم تكن أكثر من حلم خيالى لكنها أصبحت فيك حقيقة وواقعاً، لذا فأننى اعتبرك النقيض الطبيعى والضرورى لشلينج نقيضا حددته قوتا الطبيعة والتاريخ التوأمين". ويقول فرانز مهرنج: "أنه على الرغم من تلك اللهجة الودودة، إلا أن فويرباخ تردد فقد كانت كتاباته هى التى أحرجت السلطات ودفعتها للقضاء على ما تبقى من الحرية الفلسفية فى ألمانيا ولذلك أجبرت المعارضة الفلسفية على مغادرة البلاد، إلا إذا

كانت مستعدة للاستسلام، ولكن فويرباخ ليس بالرجل الذى يستسلم، لكنه لم يكن قادراً على استجماع شجاعته للاندفاع فى الصراع فكان رده بالنفى[22] إلا أننا يمكن أن نتبين موقف فويرباخ من شيلينج فى الفقرة [50] من مبادئ فلسفة المستقبل.

وقد استمر فويرباخ فى دراساته فى مجال الدين، وراجع "جوهر المسيحية" عدة مرات، ودافع عنه وشرحه فى ضوء النقد الذى وجه إليه. كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له. وكان عام 1844 عام عمل ونشاط فى حياة فويرباخ حيث توصل إلى قناعات كافية بأن نقد كل من الهيجيلية واللاهوت كان أساساً هاماً من أجل نظام اقتصادى واجتماعى وسياسى مستنير، كما أوضح مالفن كرنو M.Cherno فى دراسته "لدفيج فويرباخ والأساس الفكرى لراديكالية القرن التاسع عشر"[23]. لقد كان عاماً حافلاً بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على إعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية وبدأ معاً فى التفكير جدياً فى عمل طبعه كاملة لكل كتاباته وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين[24].

وفى عام 1844 التقى فويرباخ بمجموعة من الاجتماعيين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W. Weithing (1808-1871) الذى أثر فيه خاصة كتابه "ضمانات الحرية والسلام"، وفى نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتن لوثر هى التى شغلته أكثر من أى شئ آخر فى هذا الوقت فحاول أن يقدم فى دراسته "جوهر الإيمان لدى لوثر" The Essence of Faith – According luther رؤية أكثر تجسيداً وتحديداً لأفكار "جوهر المسيحية" وهو كما يبدو فى تقديمه للكتاب إكمالاً "لجوهر المسيحية". وفى نفس الاتجاه أصدر "جوهر الدين" عام 1846، كما أصدر فى نفس العام مجلدين من أعماله الكاملة. وقد أدرك فويرباخ أن المشاكل التى أثارها كتاب "جوهر المسيحية" قضت على ما تبقى من آمال فى الحصول على تعين من رئيس الجامعة من خلال الجهود المستمرة من جانب صديقه "كاب" ولم يول اهتماماً كبيراً بفكرة روجه بإنشاء أكاديمية حرة فى درسدن لانتزاعه من عزلته فى بروكبرج وإغرائه على الخروج منها.

وقد عانى فويرباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس وظل يتوقع الثورة السياسية في ألمانيا. إلا أنه كان يرى رغم إعجابه الشديد بالكتابات النقدية لروجه، أن اللاهوت في ألمانيا هو الوسيلة العملية للسياسة وأنها ستؤدى إلى النجاح فى المستقبل القريب. وفى 3 مارس 1848 كتب إلى ناشر كتبه: "تحيا الجمهورية" Vive la Republique أن الثورة الفرنسية أحدثت ثورة بداخلى، عندما تستقر أمورى وأستطيع الذهاب إلى باريس سأذهب إلى هناك دون زوجتى، دون طفلى وكتبى ودون أى شئ.. وهو يعتبر أن هناك أسباباً أخرى تدفعه إلى الخروج من بروكبرج، ربما بعض الصعاب المالية التى بدت فى ذلك الوقت.. يقول: "أين سأعيش؟ فى باريس.. هنا..؟ هل هناك مدينة بها أعداء للثقافة كمدن ألمانيا.. لا.. فى قرية ألمانية أم باريس؟ هذه هى البدائل المتاحة لى؟

وقد نسى فويرباخ موضوع باريس وسافر إلى ليبيزج ليرى ناشره وقرأ فى الصحف أن جامعة بروسلو Breslou تعتزم منحه هو وروجه وظائف بها، وتوقع الكثيرون أنه سيمنح هذه الوظيفة ويصبح من أعلام الأكاديميين فى ألمانيا الحرة واقترح المجلس الشعبى فى انسباخ إيفاده إلى فرانكفورت ونشرت مجلة فرانكفورت Didaskalia تناشد فويرباخ ترك عزلته والحضور إلى فرانكفورت كنائب فى المجلس الوطنى، وجاء فى المقال الذى وقع عليه عدد من الطلاب فى هيدلبرج ما يلى:

"يا من لم تحد عن العقل والعلم فى سنوات العبودية، ولم تحاول تبرير الوضع القائم.. ألست أنت ومعك البعض الذى منحتنا قسطاً من الراحة وقدمت لنا العون حين تركت قاعات الدراسة غير المكرمة لجامعات ألمانيا وثرت على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة". يقول فويرباخ فى أولى محاضرات "جوهر الدين": "لقد ذهبت للريف فى الفترة التى قلت فيها للعمل الأكاديمى وادعاً – كانت كئيبة بدرجة بغيضة – تلك الفترة التى تسممت فيها كل الحياة العامة لدرجة أن الطريقة الوحيدة للإبقاء على حرية المرء روحا وبدنا كانت هى ترك كل المراكز والوظائف الحكومية[25].

لم يمضى فويرباخ قدما فى النشاط السياسى العملى[26]، وإنما كان شغوفاً بالكتابة مرة أخرى، وكانت خطة تعينه أستاذ كرسى الفلسفة، تسير ببطء ولم يتوقع هو إتمامها، وقد هالهه تقدم الثورة بصفة عامة فى ألمانيا وكتب إلى الناشر فى سبتمبر يقول: "لقد

طردتنى السياسة خارج فرانكفورت، ولم أعد أستطيع تحملها بعد كل ما جرى من أحداث محزنة. أن حرية ووحدة ألمانيا سخرية لاذعة لمعنى الحرية والوحدة، نحن مازالنا فى بداية الطريق الذى بدأناه عام 1832 لقد رفعنا أنفسنا.. نعم، لكن لكى نغرق أكثر مما كنا من قبل.." وقد ثبت صحة رأى فويرباخ، إذ أخفقت الثورة ولم يمنح وظيفة جامعية وبقيت التعقيدات الرسمية كما هى.

وكان الاعتراف بأستاذيته هو اعتراف طلابه فى هيدلبرج الذين دعوه لإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن "جوهر الدين" كرمز للحياة الأكاديمية الجديدة الحرة، وقد استمرت هذه المحاضرات التى كان يلقيها مرتين فى الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر 1848 حتى أول مارس 1849 وقد حضرها لفيف من الأكاديمين والطلاب وسكان المدينة والعمال. وكانت هذه المحاضرات قمة النشاط العام لفويرباخ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية فى ثورة 1848.

ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا إلى محاضرات فويرباخ "جوتفريد كيلر". وقد كان اللقاء بالفيلسوف (فويرباخ بالنسبة لمؤلف هنرى الأخضر (هنرى كيلر) حدثا هاماً فى حياة الأخير الذى يعترف بأن فويرباخ "هو الذى كشف له عن جمال العالم الدنيوى، وجعله يكشف لذة الحياة الحقيقية بتخليه عن الخلود. والرسائل التى كتبها كيلر من هيدلبرج فى ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا التأثير يقول: **لقد كان مهماً جداً الإصغاء إلى رجل الفلسفة التاريخى هذا، والذى يمكننا أن نعتبره الآن الأكثر أهمية، خاصة الإصغاء إليه وهو يعرض فلسفته حول الدين .. أنا لا يمكننى بعد أن أقول بيقين أو افتراض أى شئ بصدد الأثر الذى سيحدث فى، لكننى أعلم شيئاً واحداً: لسوف أمحو – بل أننى قد محوت بالفعل على الأرجح – كل أفكارى القديمة وذلك حتى أصبح على مستوى فويرباخ**[27].

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات وأعجب بها السيكولوجى جاكوبى موليشيوت J. Maleschatt (1822-1892) الذى تعرف عليه فويرباخ وأشاد بماديته الطبية، وأقبل عليها بحماس، وقد أرسل إليه موليشيوت كتابه عن "المواد الغذائية" الذى نشر عام 1850، وراجعه فويرباخ ولخصه تحت عنوان "العلم الطبيعى والثورة" وكتب

يقول: "تتحول المواد الغذائية إلى دم ويتحول الدم إلى قلب ومخ، وهو مركز الفكر والاتجاهات، ورفاهية الإنسان هما أساس التعليم، إذا أردت أن تحسن من شأن شعب فلا تعطيه نصائح عن الخطيئة وإنما وفر له أطيب الطعام، **أن الإنسان هو ما يأكل** "Man was er ist"[28].

وبعد رد الفعل سنة 1879 تملك فويرباخ اليأس من الحالة السياسية والفكرية للحرية فى ألمانيا، وفكر جدياً فى الهجرة إلى الولايات المتحدة حيث يعيش أصدقاؤه خاصة فردريك كاب ومجموعته، وبعض القراء والمعجبين فى سانت لويس بمدينة نيويورك. وفى أكتوبر 1851 نشر محاضرات هيدلبرج عن "جوهر الدين" فى المجلد الثامن من أعماله الكاملة. وقضى فويرباخ أكثر من خمس سنوات فى دراسة الأسس المادية للديانة الإغريقية، تلك الدراسة التى ظهرت بعنوان: "**أنساب (تسلسل) الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية**" 1857 وهو المجلد التاسع من أعماله الكاملة.

وفى نفس الوقت كان مصنع الصينى – الذى تملكه زوجته – لا يحقق تقدماً ملموساً وبدا فويرباخ وكأنه وضع كل نقوده فى سفينة تغرق دون أن يؤمن عليها، وكان من الحتمى أن تنفد هذه النقود وأن يغلق مصنع الصينى، وشهد عام 1858/75 الفشل الذريع لمشروع فويرباخ، وجد نفسه فى سن الخامسة والستين وهو لا يملك شيئا يدر عليه دخلاً وفى سنة 1860 كان عليه أن يبحث مع أسرته عن مكان جديد أكثر تواضعاً. وقد وقع الاختيار على مكان صغير قرب رنسبرج Rechenberg لكنهم كانوا فى حالة مادية لا تسمح لهم بالانتقال إليه دون معونة الآخرين، وقد قدمت أسرة فردريك كاب المعونة لهم عن طريق Otto Luning الذى كان على معرفة بفويرباخ ومعجباً بفلسفته وقام بجمع المال من أنصار فويرباخ، بالرغم من أنه واجه الصعوبات فى إقناعه بأن يقبل النقود.

وأصدر فويرباخ عام 1866 المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذى يحتوى على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان: "**الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثربولوجيا**"[29]. وكانت السنون تمر تباعاً فى هدوء وكان الفيلسوف يكتب شذرات

أخلاقية، ولكن مستقبله المادى كان يبعث على القلق. وقد حاول بعض أصدقائه أن يحصلوا له على معاش اعترافاً بخدماته للثقافة الألمانية ولكن باءت هذه المحاولات بالفشل.

واتجه عام 1868 نحو الاشتراكية العلمية، وقرأ بحماس كتاب ماركس "رأس المال"، الذى نشر قبل ذلك بعام واحد، وفى سنة 1870 اشترك فى الحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى، ولكنه مع ذلك لم يعتنق المادية الديالكتيكية والتاريخية. ومرض مما ترك فى نفسه شعوراً بالألم والاكتئاب ونشرت جريدة اجتماعية ديمقراطية هذا الخبر تحت عنوان يوضح أن المفكر الكبير مريض وأن أحواله المادية سيئة، وسرعان ما جاءت المساعدات التى مكنت فويرباخ من الرعاية الطبية المناسبة، إلا أن حالته الصحية كانت تزداد سوءا، إلى توفى فى نومبرج فى 13 سبتمبر 1872م وعاشت زوجته إحدى عشر عاماً بعد وفاته، ودفنت بعد رحليها إلى جواره.

الفصل الأول

فـــويرباخ وفلســـفة عصـــره

"التحول عن الهيجلية"

"لا يزال فويرباخ طاقة مجهولة دفينة
مثال للرائد العظيم الذى يتجاوز تأثيره
مؤلفاته".. جورج لوكاش

تمهيــــد:

يصف فويرباخ نفسه فى مقدمة "جوهر المسيحية" بأنه فيلسوف طبيعى. والحقيقة أن الطبيعة كانت المصدر الأساسى الذى حرك تفكير فويرباخ[*]. لقد كانت الطبيعة هى الإلهام الذى يدفع الخيال والفكر والمشاعر ويسيطر على كل كيان فويرباخ، فهى المحور الذى تدور حوله فلسفته. ولذا كان من الضرورى لأية دراسة تحاول أن تستقصى فكره أن تتوقف أمام فهمه للطبيعة، حيث تتبدى كل أسرار الفلسفة، فهى الأساس الذى تقوم عليه فلسفته الانثربولوجية وفوق أرضها الصلبة يوجد الإنسان الحى الذى جاهد فويرباخ من أجل نفض ركام المجردات من حوله ليكون أساساً لفلسفة المستقبل.

وسوف نعرض هنا لفلسفة فويرباخ فى الطبيعة بداية حتى يتسنى، لنا الحديث عن الإنسان، وقبل ذلك يهمنا الوقوف على علاقته بهيجل وهى علاقة هامة وأساسية من أجل بيان تطور فلسفة فويرباخ، وإظهار نقاط الاتفاق والاختلاف بين أهم فلسفتين فى القرن التاسع عشر وهذا هو محور الفصل الحالى.

وإذا كنا نعتبر فلسفتى هيجل فويرباخ أهم فلسفات القرن التاسع عشر فهذا يقتضى منا وضع كل منهما فى إطار تلك الحقبة. حقبة الفلسفة الحديثة. وقد كان كل منهما فيلسوفاً ومؤرخاً للفلسفة ونستطيع من خلال بيان موقف كل منهما من الفلسفة وتاريخها خاصة الفلسفة الحديثة – التى أهتم بها كثيراً فويرباخ وكتب عنها وعن أهم أعلامها ثلاثة مجلدات – نستطيع أن نحدد العلاقة بين فلسفة كل منهما لتكون مدخلنا لبيان مفهوم الطبيعة عند فويرباخ موضوع الفصل الثانى الذى يمهد لعرض تصور الإنسان فى فلسفة فويرباخ الانثربولوجية.

لقد كان فويرباخ، مؤرخاً للفلسفة، كتب عن "تاريخ الفلسفة: من بيكون إلى

---

[*] انظر ترجمة مقدمة فويرباخ للطبعة الثانية لجوهر المسيحية فى هذا المجلد.

اسبنيوزا" 1833، وعن "فلسفة ليبنتز" 1836 ثم عن "ببير بايل" 1838، كما كتب هيجل عن تاريخ الفلسفة، وبينما اقتصر فيورباخ على التاريخ للفلسفة الحديثة، فإن تاريخ هيجل شمل الفلسفة منذ نشأتها بينما كانت مهمة فيورباخ هو البحث فى تاريخ الماضى القريب له ورغم أن فيورباخ فى تأريخه للفلسفة الحديثة كان هيجلياً، فإن دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحى بالاختلافات بين كل منهما، وربما كانت إرهاصاً بنقده لهيجل فاختيار فيورباخ للفلسفة الحديثة يوضح ملامح فلسفته كما ستظهر لنا "فتاريخ الفلسفة الحديثة" لم يتحدث فقط عن بيكون وهوبز وديكارت وبوهمه واسبنيوزا، بقدر ما كان يبحث فى الصراع بين الدين والفلسفة، هذا الموضوع الذى حدد فلسفة فيورباخ ذاتها وهو نفس الموضوع الذى نستطيع أن نتابعه فى كتابيه الآخريين عن "ليبنتز" و"بييربايل"، إلى أن استقلت معالم فلسفة فيورباخ فى كتاب "مساهمة فى نقد فلسفة هيجل" وتجلت أكثر فى كتبه الأخرى، بصورة نسقية فى "مبادئ فلسفة المستقبل" وبصورة نقدية فى "جوهر المسيحية" و"جوهر الدين"[1].

وسوف نعرض فى هذا الفصل: موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين كما يظهر فى مجلداته الثلاثة عن الفلسفة الحديثة. ثم نبين موقفه من فلاسفة التجريبية والمادية خلال دفاعه عن هيجل فى الفترة من 1835-1839 وهى الفترة التى أخذت تساوره الشكوك فيها فى بعض الآراء الهيجلية، ثم نتوقف ثالثاً أمام تلك العلاقة المعقدة بين فيلسوف المثالية المطلقة وفيورباخ صاحب "فلسفة المستقبل". الذى نبدأ أولاً بعرض موقفه من الفلاسفة المحدثين.

أولاً : موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين:

يتناول فيورباخ فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" بيكون (1561-1646) وهو عنده أبو الفلسفة الحديثة ورائد فلسفة العلم الطبيعى كما أطلق عليه، وهو ينتمى إلى تاريخ الفلسفة مثلما ينتمى إلى تاريخ العلم. والذى وجه اهتمام فيورباخ إليه إنما هو اهتمامه بالطبيعة الفيزيائية. وقد كان لا يقنع بوجود أى حدود أمام التساؤل الفلسفى، وهو هادم الأوهام الأربعة باعتبارها عقبات تحول دون دراسة الطبيعة – وهذا يعنى استبعاد المسيحية بطريقة غير مباشرة، إلا أنه لم يطبق فى مجال الدين واللاهوت ذلك النقد

الذى طوره فى مجال العلم، بل عكس موقفه هذا فى مجال الدين وأصبح منحازاً للإلهيات فى مقابل الموضوعات البشرية.

وقد بين فويرباخ – كما أشار فرتوفسكى – أن بيكون فى معالجته للطبيعة قد نفى المبادئ التى اعترف بها فى مجال الإيمان واللاهوت، مبيناً أن النظرة القديمة إلى كل من الطبيعة واللاهوت كانت نتيجة ضرورية للمثالية المسيحية التى ترى أن الطبيعة نتاج كائن واع. ومن هنا فإن بيكون بنقده للفيزياء قد حرم المسيحية من السمة الكلية التى اعتنقها المؤمنون الصادقون فى العصور الوسطى*(2). لقد طبق بيكون مبادئ الدين كإنسان وليس كعالم طبيعة ولا كفيلسوف، ولم يتناولها هذه المبادئ من زاوية العلم الطبيعى، ذلك الجانب من تفكيره الذى يقوم بالتأثير التاريخى.

ويتناول فويرباخ بعد ذلك هوبز الذى كان مؤلها بنفس القدر الذى كان فيه منكراً للإله. صحيح هو يقول بوجود إله، لن إلهه ليس إلهاً على الإطلاق؛ لأن هوبز يماثل بين الوجود والمادة(3).

ويأتى ديكارت الذى جعله منه هيجل أباً للفلسفة الحديثة بعد بيكون وهوبز وجاسندى. ويفسره فويرباخ مثل سابقيه فنحن نجد لديه تلك الثنائية من قول بالطبيعة واهتمام بالعلوم الفيزيائية من جهة ومن إقرار بوجود الله باعتباره الضامن لصدق المعرفة الإنسانية من جهة ثانية. أن فلسفة ديكارت مثل كثير من الفلسفات الحديثة كما يرى فويرباخ توحد بين المثالية واللاهوت المسيحى، باعتبار أن نقطة الإنطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد(4).

ينتمى ديكارت – مثل ليبنتز – إلى المثالية، ويظل حكم فويرباخ عليهما كما كان منذ كتبه الأولى "ففى المجال الكلى هما مثاليان، لكنهما فى المجال الخاص ماديان(5) والماديون عقلانيون كما يقول فويرباخ فى المبدأ [17] من "مبادئ فلسفة المستقبل": "فجوهر الأشياء هو الجسمانية عند ديكارت، ولكن الجسم كماهية ليس موضوعاً للحواس بل للفهم وحده، فديكارت يرى أن جوهر الذات المدركة فى الإنسان ليس قائماً فى الحواس بل فى الفهم(6). ومن هنا فإن الفلسفة الحديثة لم تبرهن إلا على ألوهية الفهم، لم تعترف بالوجود الإلهى المطلق إلا للفهم المجرد، والتعريف الذى يعطيه

ديكارت عن نفسه كروح: "أن جوهرى قومه فقط فى الفكر" هو تعريف الفلسفة الحديثة لذاتها"[7] فالفلسفة الحديثة مشتقة من اللاهوت، وهى ليست سوى تحويل اللاهوت إلى فلسفة ومن هنا كان من الضرورى أن يصبح العقل نفسه الكائن الإلهى أو المجرد، يقول ديكارت: "الحواس لا تعطى أى واقع حق، أى يقين الفهم المجرد عن الحواس هو فقط الذى يعطى الحقيقة"[8].

ومن بين أكثر الشخصيات أصالة وأهمية فيما يختص بفلسفة الدين الطبيعية نجد كلا من يعقوب بوهمه J. Bahma (1575-1624) واسبينوزا Spinoza اللذين لم يتناولا فقط الصراع بين العقل والإيمان، ولكن قدم كل منهما مبادئ مستقلة فيما يتعلق بفلسفة الدين. الأول هو الفيلسوف المفضل للاهوتيين والفلاسفة المؤلهين، والثانى أهم فلاسفة وحدة الوجود[9].

وبالنسبة لبوهمه الذى قدمه البعض كأفضل عقار ضد أفكار فويرباخ فإن آراءه فى الحكمة الإلهية هى فلسفة صوفية للطبيعة من جهة وتصوف جهة ثانية، وبالتالى فإن أفكاره ليست ضد فلسفة فويرباخ، بل تعزز آراءه، وخاصة أن فلسفته تتوقف على عاملين هما: مذهب الطبيعة ومذهب الإنسان[10]. وهو يقترب تماماً من فويرباخ، ويشتركان معاً فى نفس الاهتمامات، ولديه تمتزج الطبيعة النظرية للتصوف واللاهوت والموقف الموضوعى الحديث تجاه الإنسان والطبيعة، ومن ثم يمكن ملاحظة وجود اهتمامين سيطرا على رؤيتهما وهما: عشقهما للطبيعة من ناحية، وإخلاصهما لله من ناحية أخرى.

أما اسبينوزا الذى يختتم به فويرباخ، المجلد الأول من "تاريخ الفلسفة الحديثة" والذى يجد عناية كبيرة من فويرباخ، فهو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة[11] التى حددها شيلنيج وأكملها هيجل. ويمكن التأكيد بأن مهمة اسبينوزا فى القرن السابع عشر هى نفس مهمة فويرباخ فى القرن التاسع عشر، وهى النظر النقدى فى أمر الدين واللاهوت والكتب المقدسة، فهو الوحيد الذى قدم لنا العناصر الأساسية لتطبيق المنهج على أمور اللاهوت. وهو الفيلسوف (الأول) عنده فويرباخ بألف لام التعريف، وهو أول من قدم معارضة إيجابية للاهوت، والأول الذى حدد بمصطلحات أصبحت

كلاسيكية أن العالم لا يمكن أن يعتبر نتاج الكائن الشخصى الذى يعمل بما يتفـق مـع الغايات والأغراض، والأول الذى يأتى بالأهمية الكلية للطبيعة من أجل فلسفة الدين.

ويقرن فويرباخ اسبينوزا بهيجل دوما ويتردد اسم كل منهما أكثر من غيرهما فى "القضايا الأولية" و"فى مبادئ فلسفية المستقبل". فاسبينوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية وهيجل هو تمام نضجها (الفقرة الثانية) فاسبينوزا يرى أن الصفة أو المحمـول للجوهر هو الجوهر نفسه، فكذلك يعتقد هيجل أن محمول المطلق أو محمول الذات بصفة عامة هو "المطلق"[12] ونجد ذلك أيضاً فى المبدأ [21] من فلسفة المسـتقبل [13]. ويـرتبط بينهما ايضاً فى القضية [44] فمادة اسبينوزا التى جعلها صفة للجـوهر ليسـت مبـدأ للعذاب مثلها مثل الماهية فى منطق هيجل، ماهية الطبيعة والموجود البشـرى، فهـى نفسها بلا ماهية، بلا طبيعة وبلا وجود بشرى[14] فاسبينوزا يمثل المبـدأ المـادى[15]. وكما أن الهيجلية هى المثالية اللاهوتية فإن الاسبينوزية هى المادة اللاهوتيـة المبـدأ [22][16]. ومن هنا فإن اسبينوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة، ففلسـفة الهوية عند هيجل لم تتميز عن فلسفة وحدة الوجود عند اسبينوزا إلا بكونها نفخت فـى الشئ الميت والجامد للماهية روح المثالية[17] والأهم من هذا عند فويربـاخ أن فلسـفة اسبينوزا كانت دينا[18] ومن هنا يطلق على اسبينوزا موسى المفكرين الأحرار[19].

وقد قدم فويرباخ فى المجلد الثانى من تاريخ الفلسفة الحديثة "عرض وتطوير ونقد فلسفة ليبنتز"، القطب المقابل لاسبينوزا. فإذا كان لاسبينوزا الشرف فى جعل اللاهـوت تابعاً للفلسفة، فإن الفيلسوف الألمانى الأول الذى اكتسب شـرف إعـادة قيـد الفلسـفة باللاهوت هو ليبنتز فى كتابه Theodicy.

يعرض فويرباخ فلسفة ليبنتز وينتقد القول بتوافق الـنفس والجسـد، أو التـدبير المسبق، باعتباره الجانب الضعيف فى هذه الفلسفة: "أن التدبير المسبق مأخوذ بمعنـى خارجى محض إزاء المونادات يناقص روح ليبنتز". وفلسفة لينبتز مثالية وهـذا حكـم فويرباخ على تعددية ليبنتز التى تحولت من خلال مبدأ التدبير المسـبق الإلهـى إلـى واحدية يقول. "الإلهية التعددية أو التعددية الإلهية الخالصة لمونادولوجيا ليبنتز صارت إلهية واحدية صارمة أكثر نزوعاً إلى الروح المثالية[20].

إلا أن أهمية ليبنتز فيما يرى فويرباخ تظهر فى أن الإنسان هو أساس "الموناد" كما جاء فى القضية [64] من القضايا الأولية. نعم أنه مثل ديكارت: فالله عند كليهما مبدأ الفلسفة، والإنسان عند كليهما يحوى قسطاً من المثالية بكونه يملك الفهم، والفهم كيان غير مادى لأنه فكر خالص.. إلا أن ليبنتز يرى العقل مرتبطاً بالمادية أى بتمثلات غامضة، هذه التمثلات ليس لها أصل سوى الصلة المتبادلة بين الإنسان والعالم وهذه الصلة لا تنتسب إلى العقل، بل هى فى تناقض مع العقل.

ويخصص فويرباخ المجلد الثالث لبيير بايل Pierre Bayle وقد كان بايل مفكراً حراً، لكنه لم يتخل عن قناعة الدينى قط وهذا يضفى على كتاباته مرارة لاذعة، تظهر آراؤه الحرة فى قاموسه النقدى التاريخى. وقد كان فويرباخ أقرب إلى الصواب حين قال: أن بايل مازال يعتقد فى الإيمان، وأنه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع بين البروتستانتية كإيمان وبينها كمذهب عقلى، وتحقيقاً لهذا الغرض عارض اتجاهات ليبنتز العقلية ومدرسة البروتستانتية فى ألمانيا وهولندا، وأخذ الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للإيمان على أنها تعنى أن الإيمان لا يستند إلى أساس أولى من الفلسفة فحسب ولكن على أنها لا تستتبع أيضاً أى مذهب فلسفى، ولا تقبل أى دفاع عقلى أياً كان شأنه، فالاعتقاد والمعرفة أمران منفصلان ومستقلان تماماً بل أنهما متعارضان. ويثير أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين فيما كتبه عن "ليبنتز بين الفلسفة والدين" فى كتابه "محاولات فلسفية" حوار بايل مع ليبنتز فى مسألة الشر[22].

لقد كان اهتمام فويرباخ بالكتابة عن العلامة والشاك الفرنسى بايل مثلما كان فى بقية كتاباته، يكتب استجابة للوضع السائد فى بروسيا "لقد كان الغرض هو التعليم وفضح الحاضر المشبع بالحماقة والشر عن طريق إيقاظ مثل هذا الصوت من الماضى[23].

ثانياً : الموقف من فلاسفة التجريبية والمادية:

تدور علاقة فويرباخ بفلاسفة التجريبية المعاصرين له: باخمان Bachmann دورجس Dorguth ، ثم المسيحى ليو Leo فى إطار العقل ودوره وتطوره. يهاجم فويرباخ الحس والتجريبب هنا دفاعاً عن هيجل فى إطار المثالية الموضوعية فى الفترة

التي سبقت نقده لفلسفة هيجل 1839، حيث تظهر حيرة فويرباخ بين الحس والعقل بصفة خاصة من خلال نقده للمادة في هذه الفترة الهيجلية من تطوره.

وبلا شك فقد أفاد فويرباخ من هذا الحوار في تحوله عن المثالية مستخدماً بعض حجج من سبق له أن هاجمهم وفويرباخ يقول أنه حتى في "نقد مناهضي هيجل" وبصفة خاصة في رده على باخمان، فإنه طور مذهبه المناهض لهيجل في صمت فقد تعمد فويرباخ الدفاع عن المثالية الهيجلية في حين أن نصفه المناهض لهيجل – كما يقول – كان عليه أن يلوذ بالصمت، وقد كان هذا الدفاع حتى في مراحله الأولى دفاعاً لم يتقبله الهيجليون المتزمتون[24] بل أنه في انتقاداته لباخمان ودورجس اختار موضوعاته من خلال قلقه الداخلي وعدم اطمئنانه إلى أسس المثالية التأملية وفي هذا الموقف الذي اتخذه فويرباخ نفسه فإن الحوار بين الجدل التجريبي لدى باخمان ودورجس، وبين جدل فويرباخ المثالي قد أديا إلى تشكيل نظريته النقدية ودعما محاولته السابقة "التجريبية العقلانية في إطار نقدي مذهبي"[25]. وسوف نتناول هنا نقده لفلاسفة التجريبية الذي يسبق نقده لهيجل ونتوقف على التوالي عند: "نقد مناهضي هيجل" أو مراجعة باخمان 1835، ومراجعة دورجس 1838، ثم كتابه "الفلسفة والمسيحية" 1839 وهو دفاع عن هيجل ضد التهم الموجهة إليه من هنري ليو.

يأخذ فويرباخ على الاتجاه المادي التجريبي المعادي لهيجل عنده باخمان أربعة مآخذ رئيسية هي:

1 – وجهة النظر الخاطئة التي كونها باخمان عن منطق هيجل في الهوية.

2 – التفسير التجريبي للوجود ضيق النظر من جانب باخمان.

3 – آراء باخمان في الأسس الفيزيقية للعقل Physical basis of mind.

4 – تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيجل التي جعلت الإله متناه.

لقد أخفق باخمان في فهم الهوية عند هيجل، فالهوية هي فقط بين الاختلافات وبالتالي فإن هوية الدين والفلسفة بالمعنى الديالكتيكي ليست تقليلاً من شأن الفلسفة بالنسبة للدين أو العكس. ويتهم فويرباخ باخمان بخلط سبل المعرفة الواضحة، أن مفهوم هيجل للهوية يفرض علينا أن يكون الوجود مشابها الفكرة بذاتها، وليس لما يمثلها في

الفكر الإنسان أو فى الفكرة المحدودة الواضحة الخاصة لأى فيلسوف ويتهم باخمان فويرباخ بأنه تعدى فى نقده حدود مذاهب الظواهر عند كانط وكان نقده لنظرية المعرفة لديه قائماً على أساس هذه النقطة. ويلاحظ فرتوفسكى Wartofasky أن أهمية ذلك ترجع إلى أن فويرباخ لن يستطيع أن ينتقل إلى وجهة النظر التجريبية الواقعية إلا بعد إعادة صياغة المشكلة التى تتعلق بمذهب الظواهر، والواقعية وحلها. وكان باخمان يرى أن الروح والعقل والفكر كلها تعتمد على المادة ونقيضها وعلى تنظيمها وتلك فكرة مادية واضحة. وهو يستعين فى جدله بأشخاص مقززين بهم عيوب خلقية وهذه العيوب توضح تخلفا عقليا فى حالاتهم(26) وينتقده فويرباخ بطريقة جدلية ويتهمه بأن نظرته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والجسم فى حين أنه من جانبه يتمسك بالانفصال القديم بين مادية الجسم ولا مادية العقل، حقاً أن العقل يعتمد على المخ وهو شئ مادى، ولاشك أيضاً أن الإنسان عندما يكون جائعاً أو ظمئاً جداً فإنه لا يستطيع أن يفكر، ولكن هل يعنى هذا أن الفلسفة أو الفكر يعتمد على الأكل والشرب وبالتالى هل يعنى ذلك أن الفكر أضحى مادة؟

على العكس تماماً فأنا آكل وأشرب لإرضاء مطالب الطبيعة أو لسد الاحتياجات التى تفرضها الطبيعة، وهكذا أجمعهما معاً ثم أتخلص منهما معاً، وعندما أتحرر من الحاجات الطبيعية أنخرط فى الجانب الفكرى أو الروحى. أما الروح ككائن موضوعى فهو مميز ومستقل تماماً عن أى عقل فردى، أن هذا الأخير يعتبر مجرد جزء محدد من الروح الخالدة، والتمييز القديم بين الذات والموضوع، العارف والمعروف، بين العالم والإنسان له علاقة بما نحن بصدده، بمعنى أن جزء الروح قد يتعرض للمعاناة ولكن الروح لا تتعرض لها(27).

ويرجع فرتوفسكى الانتقادات التى وجهها فويرباخ ضد باخمان إلى ذلك الصراع الداخلى بين ما يعانيه فويرباخ من صعوبات نظرية فى المشاكل التى تشغله وبين تمسكه بمثالية أستاذه. ويمكن القول أن "نقد مناهضى هيجل" Kritik des Anti Hegel الذى وجهه ضد باخمان يظهر لنا فويرباخ فى قمة مذهبه المثالى الموضوعى الهيجلى الذى اختار على أسسه القضايا الحاسمة فى هيجل والتى كان يدور حولها

النزاع مثل: علاقة المنطق بالوجود والدين بالفلسفة، والفلسفة بالوجود الحسى والوجود المادى للإنسان ذاته وكان الملجأ الذى لجأ إليه فى هذه المعركة هو موضوعية الفكر وحقيقته المتسامية التى تتعدى فكرة أى إنسان عنها. وقد أخذ فويرباخ من هذا المصدر حتى يتمكن من مواجهة أسئلة باخمان فى نقده لمفاهيم هيجل الأساسية فى الفكر ومفهوم الماهية، هذا هو حجر الأساس الذى سيزيله فويرباخ بنفسه عندما يتعدى مرحلة الدفاع عن هيجل وينتقل إلى مرحلة النقد"[28].

وموقف فويرباخ النقدى من دورجس ذو أهمية كبيرة ويستحق الإشارة إليه من زاوية أنه دفاع عن المذهب المثالى ضد المذهب المادى الفيزيولوجى، وهو دفاع يقوم على أسس معرفية ويتسم بأنه أقل حدة وأكثر نضجاً من موقفه ضد باخمان. وقد اتخذ رده عنواناً جانبياً هو عناصر لتأسيس مذهب عقلى واقعى متماسك Materials for founding of an Apodictic Realist Rationelism. ومن البداية يجب بيان حقيقة أن رأى دورجس قد أثر تأثيراً كبيراً على فويرباخ رغم رده عليه ويعتبره جودال Jodl تلميذ فويرباخ مرهصاً بكتاب "أسس فلسفة المستقبل"[29] ولم يكن دور هذا النقد هو الدفاع عن المذهب المثالى وإنما مهد الطريق لفويرباخ لأن يصبح واعياً بالمجادلات المادية، وعلى هذا فقد كان الأساس المبدئى لإعادة صياغة المذهب المادى نفسه.

ويتناول فويرباخ القول، بأن التفكير نشاط للمخ بالتحليل: أن تسمية الفكر نشاط للعقل لا يوضح لنا شيئا عن ماهية الفكر، فالنشاط يعرف فقط بما يفعله وينتجه، فالنشاط هو ما يفعل، ويأخذ اسم الفعل ذاته، فالعمل يدل على المؤلف، ويستشهد فويرباخ بما قيل فى الإنجيل "ستعرفهم من ثمارهم" فالفنان يحقق ذاته فى الحياة بنتاج عمله كما هو الحال مع الرسام والشاعر (نتاج التفكير هو الفكر) فلا شئ يستطيع أن يخبرنا عن التفكير سوى التقصى عن الفكر، لأن الفكر وحده هو الذى يوضح لنا هذا[30]. وقد توصل فويرباخ إلى معرفة الفكر كضرب من ضروب النشاط يعتمد على المعرفة بالأفكار التى تعد فكراً، لكن ما هو الفكر؟ الفكر هو ذلك الشئ الموجود فىّ، بينما التمثل المحسوس هو ذلك الشئ كما يبدو. فالأحاسيس لا تعطينا صور أما الأشياء فلا تتوفر لنا إلا عن طريق الفكر فقط. ومن هنا يصح القول أن نقد فويرباخ للمنهج

التجريبى على أسس عقلانية يمهد الطريق للتوصل إلى المنهج التجريبى الذى أعيد تشكيله والذى صاغه فويرباخ فى نهاية الأمر محدداً به منحى فلسفته.

وفى دفاع فويرباخ الأخير عن هيجل فى كتابه "الفلسفة والمسيحية" 1839 يستمر فى مناقشة نفس القضية التى أثارها فى "بايل" عن الاعتقاد ونقد العقيدة واللاهوت. والناقد الذى يعرض له، هاجم هيجل من اليمين، من موقعه كمسيحى ارثوذكسى، فقد وصف هنرى ليو H. Leo أستاذ التاريخ بجامعة هاله Hall الفلسفة الهيجلية بأنها غير مسيحية فى مقالته Des Hegelingen 1838 ووجه الاتهام إلى فويرباخ باعتباره هيجلياً كافراً، ووسع دائرة الاتهام إلى كل الهيجيلين الشباب، وذلك فى إطار الصراع السياسى الدينى بين كاثوليك بافاريا وبروتستانت بروسيا. وقد أوضح روجه Ruge أن نشر هذا الكتاب يرتبط بموقف "ليو" السياسى غير الواضح تجاه هذه القضية. وأن دفاع فويرباخ كان إلى حد كبير دفاعاً سياسياً عن موقف الهيجليين الشباب، كما أنه كان دفاعاً عن الفلسفة ضد الارثونكسية الدينية.

والمحور الأساسى لنقد فويرباخ الأخير (ضد ليو) هو جوهر الإنسان، وبتعبير مثالى أكثر وضوحاً يتعدى مثل هذا الجوهر أية أمثلة محدودة له ويستقل عن الأفراد على الرغم من أنه يتجسد فيهم. ويرى فويرباخ أن الفلسفة والمذهب المثالى لهيجل ليسا إلا شكلا من أشكال الفلسفة الدينية ولكنه شكل خاص مستثنى يختفى فيه التناقض المتأصل فى الدين فى شكل عقلانى ومجرد للغاية، وباختصار فإن التناقضات التى وجدها فويرباخ بين الخيال كتعبير عن رمزية المشاعر وبين العقل يجدها الآن فى المفهوم الهيجلى للعقل نفسه، فى نفسه وفى شكل النفى لمنطق هيجل نفسه"[31] وهذا القلق بإزاء فكر هيجل هو الذى يجعلنا نتساءل عن أسس تلك العلاقة بين الفيلسوفين.

ثالثاً : **تطور موقف فويرباخ من هيجل**:

إن الموقف العام لفلسفة فويرباخ، كما كتب تلميذه المقرب فردريك جودال يمكن أن يصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة فى نفس الوقت، بأنه قاد ثورة فى فلسفة هيجل مثل تلك التى قام بها كوبرنيكوس فى علم الفلك البطلمى، فقد دفع بالروح المطلق تلك التى كانت مركز كل شئ إلى المحيط الخارجى، أما الطبيعة والتى كانت

فى الفلسفة الهيجلية اغترابا ذاتياً للروح فقد أصبحت المفهوم المحورى فى فلسفته، كذلك يبين لنا فويرباخ نفسه أن فلسفته فى الدين، بل وفكره عموماً يمكن أن يفهم على اعتبار أنه المقابل للفلسفة الهيجلية[32].

لقد كان فويرباخ فى البداية هيجلياً لكنه كما يقول جوستاف فتر Gustav. A. Wetter لم يحرر نفسه تماماً من تأثير أستاذه عليه. والحقيقة أن العلاقة بينهما معقدة غاية التعقيد وهناك تفسيرات شتى تلقى ضوء قوياً عليها ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع أن نتبين طريقنا فى فهم ماهية فلسفة فويرباخ بالقياس إلى فلسفة هيجل وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيجلى وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر فى فلسفتهما المبكرة والناضجة.

وقريب من رأى "فتر" نجد التوسير الذى يقول "لقد ظل فويرباخ حبيس الإشكالية الفلسفية التى دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من نفس الأسئلة التى طرحتها والتى كانت متعلقة بالوجود والفكرة وأولوية الثانية على الأولى"[33] وهذا ما يشير إليه فوجل فى تقديمه لترجمته لمبادئ المستقبل، فبالإمكان الاتفاق على أن هيجل كان أمراً جوهرياً لوجود فويرباخ الذى نشر فكره الفلسفى على أرضية هيجلية كتلميذ فى بداية الأمر، وكعدو لدود فيما بعد، وأن الهيجلية قد أظهرت تأثيرها الحاسم على فويرباخ إيجابياً وسلبياً.

ويرى اكتون H.B.Acton، أن المفاهيم الهيجلية تشكل فى الأساس وجهة نظر فويرباخ، "ومن الأهمية أن نلاحظ كيف تحولت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية على يد فويرباخ إلى مفاهيم يدعى أنها تجريبية. فمفهوم هيجل للوعى الذاتى الحر المطلق، يمثل أساس مفهوم فويرباخ للإنسان الحر الذى عالج نفسه من الأوهام الدينية. لقد تحدث فويرباخ عن أن الله إنسان تموضع، وأن الإشباع الدينى ينتج من تجارح المشاعر Entaiisserung = extermalization، وما من شك كما يقول اكتون فى أن أصل هذه الأفكار هو مفهوم هيجل للطبيعة على أنها الفكرة المطلقة المغتربة عن نفسها. يشير فى "المنطق" الكتاب الثالث، إلى الطبيعة على أنها فكرة التخارج ذاتها وأيضاً بطريقة أكثر تفصيلاً فى الفينومينولوجيا حيث يكتب عن العقل الفردى الواعى،

واغترابه عندما يرى تأثير التفكير والجهد الإنسانى فى الحضارة الإنسانية"[34].

وعلى العكس يقول انتونى جيدن Anthony Gidden: "أن فويرباخ يسعى فى "جوهر المسيحية"، وكذا فى كتاباته التالية إلى قلب القضايا المثالية لفلسفة هيجل، فإذا كان هيجل قد رأى أن الواقعى ينبثق عن المقدس فإن فويرباخ قد برهن على أن المقدس نتاج وهمى (خيالى) للحقيقة وعلى أن الوجود هو الأساس الذى يتقدم الفكر"[35] ويحدد فويرباخ علاقته بهيجل بقوله:

"من خلال هيجل توصلت إلى الوعى الذاتى، ووعى العالم، وهيجل هو الذى أدعوه بأبى الروحى تماماً مثلما أدعو برلين وطنى، هو الرجل الوحيد الذى جعلتى أشعر وأخبر كنه الأستاذ ... نعم أننى أقف فى علاقة أكثر وداً مع هيجل وأكثر تشبعاً من تأثرى بأية علاقة أخرى مع أسلافنا الآخرين، لأننى أعرفه شخصياً، استمعت إليه لمدة عامين، باهتمام كامل وبنشوة، لم أكن أعرف ما كنت أود أن أفعله أو ما كان يجب على أن أفعله، ولم أكد أستمع إليه نصف عام حتى بدأ قلب ورأسى يستويان، عرفت ما أريد فعله وما يجب على أن أفعله ولم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة، لم يكن ممارسة الإيمان ولكن التفكير"[36].

وقد أكد فويرباخ عام 1824 لأبيه، أنه رغم تأثره الشديد بهيجل فإنه ليس لديه الرغبة فى أن يصبح هيجلياً[37] وفى عام 1826 لم يكن هناك شك فى أن فويرباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها حيث رأى فيها الشفاء الناجح من ثنائية ديكارت وكانط وذاتية فشته وتجريبية لوك وبركلى وهيوم التى تفتقد التأمل ولا ترتفع من الخاص إلى العام. وفى عام 1828/27 أصبحت تحفظات فويرباخ تجاه هيجل شكوكاً؟ يقول فى شذراته: "كيف يرتبط الفكر بالوجود؟ كيف يرتبط المنطق بالطبيعة؟ هل هناك أساس نمر من خلاله من الأول للثانية؟ أين توجد الضرورة؟ أين المبدأ الذى يقام عليه هذا الانتقال؟ (يسأل فويرباخ) هل يستطيع الفكر الهيجلى المتمثل فى كلية الأشياء أن يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق؟ كيف يتسنى له أن يحوى داخله شيئاً آخر غير المنطق.. الطبيعة[38].

وبعد أن درس فويرباخ محاضرات هيجل فى برلين لمدة عامين ركز فيهما على

المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين نجده يقول: "جست خلال هيجل باستثناء علم الجمال، واستمعت إلى محاضراته كلها خاصة، تلك المتعلقة بالمنطق سمعتها مرتين، ومنطق هيجل هو مجموعة من القوانين، قوانين الفلسفة، وتحتوى كل فلسفة طبقاً لمبادئ الفكر الخاص بها القديم والحديث[39] وقد أختتم دراسته الجامعية ببحث عن "وحدة العقل الكلى اللامتناهى" 1828 وأرفق به خطاباً إلى هيجل يطلق على نفسه فيه التلميذ الذى يأمل أن يكسب الفلسفة التأملية لأستاذه. إلا أن الفترة ما بين نشر هذا البحث وكتابه "مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل" أى بين عامى 1828-1839 اشتملت على تغيرات عديدة فى فهم فويرباخ لهيجل.

ويمكن أن ننظر إلى التغيرات التى أحدثها فى فلسفة هيجل من خلال المفاهيم الهيجلية نفسها، ففى الخطاب المشار إليه سابقاً نجد فويرباخ يلتمس الأعذار لإخفاق بحثه وذلك بقوله: "أن هذا البحث كان الغرض منه تقييماً حياً وحراً لما تعلمه من هيجل وقد ركز بالفعل على مبدأ الحسية أى أن الأفكار يجب ألا تبقى فوق الحس فى عالم الكليات بل يجب أن تنزل من سمائها الشفاف Heaven of Their Colornes Puroity وتتحد بذاتها إلى المكان الذى يمكن أن ترى فيه حتى تظهر ملموسة ومحددة أن العقل الخالص Pure logos يتطلب تجسيد incarnation للفكرة وإدراكها وجعلها فى صورة محسوسة[40].

ويقول فويرباخ فى ملاحظة عابرة: "ليس فى عقلى أى تعميم للفكرة تجاه تحويلها إلى مشاهدة ثابتة، أو أية نية لتحويل المفاهيم إلى صور ورموز على الرغم من ميلى إلى النظر إليها على أنها مواد واقعية". وهو يبرز هذه النزعة العلمانية فيقول: "أن الوقت قد آن لهذه العلمانية، وهى موجودة فى روح الفلسفة الهيجلية نفسها، والتى هى بالتأكيد ليست موضوعاً أكاديمياً ولكنها الشغل الشاغل للبشرية، ومن هنا يمكن أن نلتمس خيطين فى علاقة فويرباخ بهيجل، حيث يقترح فرتوفسكى فى حديثه عن "الابستمولوجيا المبكرة" وتحليله لبحث فويرباخ عن "العقل الواحد الكلى اللانهائى" – الذى كان تمريناً هيجلياً ذا أهمية كبيرة بالنسبة للقضايا التى طرحها فويرباخ بعد ذلك، – أن هذا البحث يمكن أن يقرأ قراءتين: الأولى كاستمرار للفينومينولوجيا الجدلية

لهيجل التى تتناول فينومينولوجيا العقل وتطورها. أى أن يقرأ البحث قراءة تاريخية، تربطه بما سبقه من أعمال هيجل. أما القراءة الثانية فتنظر إلى البحث نظرة مستقبلية أو حاضرة تعطى معلومات عن التطورات الفلسفية التى تلت ذلك بالنسبة لفويرباخ. ومن هنا يمكن أن نصدر حكمين: الأول يقضى بأن فويرباخ ببساطة هيجلى وذلك من أسلوبه Mode التحليلى الجدلى فى العلاقة بين الذات والموضوع، وعلاقة الذات بالآخرين فى مجال الوعى، وفى هذه القراءة يتسنى لنا أن نعرف التفسير الإنسانى لفينومينولوجيا العقل لهيجل.

وفى القراءة الثانية نجد أن البحث يتضمن موضوعات أساسية سيتناولها فويرباخ فيما بعد، مناقشة مفهوم النوع الإنسانى وماهيته على أنه كائن نوعى species Being أى مناقشة علاقة الفرد بالنوع فى إطار علاقة "الأنا والأنت" (I-Thou) ويتبنى فرتوفسكى القراءة الثانية لأنه يهدف إلى فهم محتوى وطبيعة انشقاق فويرباخ عن هيجل والمثالية بصفة عامة"[41]. ويوضح فويرباخ بعد ذلك سبب نقده لمناهضى الهيجلية فى kritik des Anti Hegel فيقول: "أنه كان مدافعاً عن هيجل ضد الهجوم غير الفلسفى، وأنه سابق للأوان أن تعتقد أن من يكتب ضد خصوم شيئاً ما يعد مناصراً لما يهاجم دون أى شرط". لقد كان فويرباخ يحوى بداخله مناهضة للهيجلية، ولكن نظراً لأنه لم يكن قد اكتمل نضجه بعد فإنه يلوذ بالصمت. أن علاقة فويرباخ بهيجل علاقة معقدة تبلغ من التعقيد حداً يتضمن الحب والكراهية ambiavlance، فويرباخ وهو يدافع عن هيجل يدمج فى داخله عداء له[42].

والسؤال الآن هو كيف السبيل لبيان العلاقة بين فلسفة كل من فويرباخ وهيجل؟ وأين تقف حدود فلسفة كل منهما؟

يقول فويرباخ فى مبادئ فلسفة المستقبل: **"نظراً لأصلها التاريخى فإن الفلسفة الجديدة لها تجاه الفلسفة السابقة نفس الموقف الذى لها تجاه اللاهوت. الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية، تحقيق للفلسفة القديمة بوجه عام، هذا التحقيق هو فى نفس الوقت نفيهما"**[43]. ومن هنا فإن فلسفة المستقبل تقوم على نقد فلسفة هيجل، فالنقد ضرورة تاريخية لتحقيق فلسفة الإنسان: "أن فلسفة هيجل هى التى تمثل

تحقيق وإنجاز الفلسفة الحديثة، ولهذا السبب فإن الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة ترتبط قبل كل شئ بنقد فلسفة هيجل"[44]. وقد كانت كتابات فويرباخ من 1839-1841 والتى تحدد موقفه من المسيحية والهيجلية تحدد فى نفس الوقت طريقاً جديداً للفلسفة فى العصر العلمى. ومن هنا كما أشار جيمس كولينز فإن قطيعة فويرباخ مع فلسفة هيجل تظهر فيما قدمه من فلسفة واقعية حسية (Sense Realisme) وكانت أسس هذه الفلسفة هى أن هيجل أساء فهم الفكر وجعله فكراً مجرداً خالصاً فتحول إلى روح وفكر ولم يعد واقعاً، وأن الحقيقة مستمدة من الحواس، وعن طريق الحواس فقط يمكن إدراك الوجود الحق "لقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمى إلى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية، ولكنه أضاف شرطاً لفتح الطريق أمام النزعة الطبيعية وهو إزالة إله المسيحية ومطلق هيجل"[45] ومن هنا يحلو للبعض إثارة مسألة القطيعة بين فويرباخ وهيجل. وهناك من يحلل طبيعة هذه القطيعة وعلاقتهما بالتاريخ.

لقد كتب فويرباخ – كما أسلفنا – شذرات متفرقة حول علاقته بهيجل، وقد اعتبرت هذه الشذرات فى بعض الأوقات تقييماً ذاتياً دقيقاً، وفى أحيان أخرى عملية تشويه استبطانى. ويرى فردريك جودال أن وصف فويرباخ لنفسه صحيح، ويقر بأن فويرباخ شك فى هيجل منذ البداية، وأن القطيعة بينهما ظهرت منذ كتاب "الفلسفة والمسيحية" 1839 وهو عمل يبدو فى ظاهره دفاعاً عن هيجل. ويبين رافيدافيسز Rawidaicz أن إعادة النظر من جانب فويرباخ فى فلسفة هيجل قد ظهرت فى مقدمة "جوهر المسيحية" وفى بعض الأجزاء من الكتاب الذى يعرض المبادئ الأساسية لفلسفة الدين الفويرباخية. ويعتبر رافيدافيسز "جوهر المسيحية" هو القطيعة مع هيجل. وقد كتب روزنكرونز أحد اليمنيين الهيجليين 1842 يقول: "من كان يعتقد أن الفلسفة الهيجلية التى كان يدافع عنها فويرباخ معى ضد باخمان فى "نقد مناهض هيجل" سوف تنحدر إلى هذا الحد من وجهة نظر فويرباخ[46].

ويمكن القول أن حكم المرء على مدى هيجلية فويرباخ يخضع لأسس معينة ويرتبط بمفاهيم فلسفة كل منهما، وبصفة خاصة فإنه يعتمد على مفهوم الإنسان كما تمثله الفلسفة الهيجلية. القطيعة مع هيجل جاءت مبكراً أو متأخراً على حسب تفسير

المرء ليس فويرباخ فحسب وأنما لهيجل أيضا. ويكون السؤال هل القطيعة مع جوهر الهيجلية أم مع بعض جوانب المذهب الهيجلى، وإذا كانت مع بعض جوانب المذهب الهيجلى، فإنه لا يمكن أن يعد نسقاً مترابطاً وعندئذ لا يستطيع أن يرفض جزء أو يقبل آخر دون المساس بهيجل.

إن فويرباخ لم ينقطع عن هيجل أو الهيجلية باستثناء عدة نقاط محدودة. وأنه من العبث أن نتحدث عن قطيعة مع هيجل بأى معنى من المعانى، فنحن يمكن أن نجد بعض العناصر غير الهيجلية فى أعمال فويرباخ الأولى، وبعض العناصر الهيجلية فى أعماله المتأخرة، وبمعنى آخر وأهم ظل فويرباخ هيجلياً طوال حياته[47]. والموضوع الذى يربط أعمال فويرباخ كلها هو تقدم الوعى الإنسانى وتفتح وعى الإنسان، ومعنى هذا أن فويرباخ نفسه يرى أن الفلسفة الهيجلية هى التى أوجدت هذا الشكل من الفكر الذى ظهر له فيه بطريقة تقدمه فى الوعى. والقطيعة مع هيجل إذن هى قطيعة مع الافتراضات الهيجلية المسبقة، ومع المثالية ومع الشكل الثابت للمنطق الهيجلى. فالفلسفة بالنسبة لفويرباخ هى فوق كل شئ "فلسفة هيجلية".

ويناقش مارتن بوبر Marin Buber المسألة بطريقة أخرى ويرى أنه لكى نفهم نضال فويرباخ بصورة صحيحة ضد هيجل ومغزاه بالنسبة للانثربولوجيا فإن من الأفضل أن نطرح السؤال ما هى بداية الفلسفة؟.. وإجابة هيجل هى أن الوجود الخالص هو البداية. الذى يفسر بطريقة مباشرة كما يلى: "الوجود الخالص هو التجريد الخالص، وعلى هذا الأساس فإنه يستطيع أن يطور العقل الكلى فيدخله موضوعاً للفلسفة بدلاً من المعرفة البشرية عند كانط وهذه هى النقطة التى أقام عليها فويرباخ هجومه. فالعقل الكلى ليس إلا مفهوما جديدا لله، وكما يقوم اللاهوت بتحويل الجوهر الإنسانى ذاته من الأرض إلى السماء فإن الميتافيزيقا تحول الجوهر الحسى إلى الوجود المجرد (العقل الكلى) والفلسفة الجديدة كما يصفها فويرباخ فى "مبادئ فلسفة المستقبل" تتخذ كمبدأ لها: "ليس الروح المجرد، أو العقل المجرد، ولكن وجود الإنسان الحقيقى"، وعلى عكس كانط فإن فويرباخ يأمل أن يجعل الكائن البشرى ككل وليس المعرفة البشرية بداية الفلسفة. وفى رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان ومن هنا فإن

الانثربولوجيا هى العلم الكلى(48).

وكما بين روبرت تكر R. Tuker "فقد أثبت فويرباخ أن الهيجلية كانـت تتسـم اتساماً واضحاً بالانثربولوجيا، فمفهوم الإله المغترب، الإله الهيجلى المغترب عن ذاتـه كان تمثيلاً منعكساً للإنسان المغترب عن ذاته فى إطار دينى(49). لقد عـرض هيجـل التاريخ باعتباره عملية ذاتية وإدراكاً ذاتياً، وأوضح فويرباخ أن ذلك إفصـاح صـوفى لاغتراب الإنسان فى حياته الدينية. ويعترف ماركس لفويرباخ بفضله فى أنـه اتخـذ موقفاً نقدياً من الفلسفة الهيجلية وتجاوز الفلسفة المثالية، مبيناً أن أساس تلك الفلسفة (أى الهيجلية) ليس الإنسان العيانى بل تجريده، الروح الذى يلعب نفس الدور الذى يلعبه الله فى الدين. وهذا ما نجده فى الأيديولوجيا الألمانية حيث يقول: "النقد الألمانى فى آخـر الجهود التى بذلها لم يغادر ميدان الفلسفة قط. وأن جميع الأسئلة التى طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء من نظام فلسفى معين إلا وهو النظام الهيجلى.. ومن بين الهيجلين الشباب كان فويرباخ الوحيد الذى تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذا إزاءها موقفاً نقديا(50).

ويلزمنا لبيان نقد فويرباخ للهيجلية ومعها كل فلسفة مثاليـة، أن نعـرض للنقـد الألمانى الذى انطلق من الهيجلية محاولا تجاوزها. وذلك ببيان موقف الهيجيلين الشباب من فلسفة هيجل مما أدى إلى تعدد المواقف تجاه المعلم وإلى انقسام المدرسة الهيجليـة مما أتاح ظهور فلسفة مغايرة تقوم فى الأساس على نقد فويرباخ للهيجلية.

رابعاً : انقسام المدرسية الهيجلية:

بدأت الهيجلية كمدرسة فى حياة هيجل على يد مجموعة من تلاميـذه ومريديـه، وذلك بعد انتقاله من هيدلبرج إلى برلين ووصوله إلى قمة الشهرة. ويمكن تحديد بداية المدرسة باجتماع هؤلاء فى منزل هيجل فى يوليو 1826 حيث تم تشكيل جمعية "النقد العلمى"، وأصدرت الجمعية "حوليات النقد العلمى" التى كانت بمثابة المجلـة الهيجليـة الرسمية. إلا أنه سرعان ما بدأت تظهر الخلافات بين الأعضاء، ثـم الهجمـات مـن الخارج، وذلك فى حياة هيجل نفسه. ويمكن أن نذكر من هذه الهجمات العنيفة: كتـاب هويسمان "حول النظرية الهيجلية" وقد صدر فى ليبيـزج 1829، وكتـاب شـوبيرت

"موسوعة الفلسفية" برلين 1829 وكتب كاليش "رسائل موجهة ضد موسوعة هيجل" فى جزءين صدرا عام 29-1830. وكانت أخطر هذه الهجمات ما صدر عن كريستيان فايس وصديقه فشته.

وقد كتب رينيه سيرو عن انقسام المدرسية الهيجلية مبيناً أن الاختلافات بدأت فى الظهور اعتباراً من عام 1829م أى قبل وفاة هيجل بعامين، وكانت تدور بشكل أساسى حول المسألة الدينية. وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليمنى واليسارى عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية. ووجهوا النقد إلى مكونين أساسين فى المذهب عند هيجل: الدين المسيحى والدولة البروسية، ولما كان الهجوم على الدين أقل خطراً من الهجوم على الدولة فإن اليسار الهيجلى وجه أولى هجماته ضد الدين قبل أن يتجه إلى العمل على المستوى السياسى والاجتماعى.

لقد بدأ الخلاف حول ثلاث مشكلات لاهوتية، دار حولها النقاش وأدت إلى الانقسام وهذه المشكلات هى: خلود النفس، شخصية المسيح، الله. بالنسبة للمشكلة الأولى خلود النفس كان هناك غموض فى تناول هيجل لها، فهو أحياناً يتحدث عن أبدية الفكرة المطلقة، وأحياناً يتحدث عن الخلود أو المعرفة. ففى "موسوعة العلوم الفلسفية" فى تحليله لقصة السقوط، لا تنتهى القصة بعد طرد آدم بل تستمر لتخبرنا أن الله قال [هوذا أدم قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر] فالمعرفة الإلهية، لا نهائية خالدة. يقول هيجل فى "فلسفة الدين": "الإنسان أبدى فيما يتعلق بالمعرفة، الفكر والمعرفة هما جذور حياته، وجذور خلوده. عبارات متعددة وجدت عند هيجل حول الخلود، فهل يعنى ذلك قوله بخلود النفس؟ فويرباخ يفجر المشكلة فى "خواطر حول الموت والخلود". التى سنعرض رأيه فيها فى فصل تالى ويمكن تناول ذلك الحوار والجدل الذى أثير تلاميذ هيجل وكيف أدى إلى انقسام الهيجلية.

نشر جوشل Karl Caschal (1781-1861) أحد كبار القضاة عام 1829 كتاباً بعنوان "حكم موجزة حول الجهل والعلم المطلق فى علاقتهما بالدين المسيحى" دافع فيه عن علاقة الذات الإلهية بالقول بخلود النفس، وبالمقابل نشر فويرباخ كتابه الهام "خواطر حول الموت والخلود" بشر فيه علانية بوحدة الوجود وأنكر خلود النفس، ولم

يعلن الانقسام جهراً ولم يشرع فى الحديث عن يمين أو يسار هيجلى إلا بعد صدور كتاب شتراوس "حياة يسوع" 1835 الذى أدى إلى الانقسام بين الفريقين اليسار (الشباب) اليمين (الشيوخ) الهيجلين المحافظين.

وقد أحال الانقسام بين تلاميذ هيجل العاصمة البروسية إلى ساحة قتال بين المدارس المختلفة كما يقول V.Schmeicrson حيث كان هناك الهيجلون اليمينيون هيرمان هنريش H.Hinrich، جورج كابلر G.Cabler وكارل جوشل K.Coschal، الذين كانوا ينظرون إلى فلسفة أستاذهم بروح المسيحية الارثونكسية، وكانوا شديدى التمسك بالمعتقدات، ويؤيدون النظام السياسى القائم[51]. فالهيجلون الشيوخ قد بذلوا جهودهم فى الثلاثينيات والأربعينيات فى تفسير تعاليم الأستاذ بروح مسيحية أرثونكسية، وفى البداية استغل جوشل وهنريش وجابلر عملية الفصل بين الدين والفلسفة، وهى عملية تنطوى على صراع وعدم اتساق فى المذهب الهيجلى لاستخلاص مركب من العقل والإيمان. أما المتأخرون منهم: س. فأيه، فشته الصغير، فقد طوروا مذهبهم كقوة مضادة للهيجليين الشباب، والحوا على الحاجة إلى تصحيح هيجل بروح الهوية عند شيلنيج والإلهيات عند ليبنتز[52].

وكان الجناح اليسارى (الهيجليون الشباب) يضم كلاً من : ديفيد شتراوس D.Strous وبرونو Bruno وادجار باور Edgar Bour وارنولد روجه وكار كوبن K.Koppan ولدفيج بول L.Bull وشترنر Stirner كما ضم الجناح فترة من الزمن كارل ماركس. وقد نشروا أبحاثهم فى مجلتى Hallische Jahrb وجريدة Athenoun، وأكدوا أن للعقل الإنسانى أن ينتقد النظام السياسى والكنيسة، وكان رأيهم ضرورة أبرز ميزات أى نظام أو مؤسسة اجتماعية بحجج عقلية، وإلا ما كان لها حق الوجود[53]. ومقابل هذا التقسيم يصنف ميشيليه المدرسة الهيجلية إلى ثلاثة أقسام هى: اليمين والوسط واليسار، يضم الأول كل من: جوشل (متطرف) جابلر (معتدل) فون هاتينج، اردمان، شالير، دؤب. ويضم الوسط: رونزكرانز، مارهينك ووسط يسارى: س.ل. ميشيليه، فاتكه، ويضم اليسار: شتراوس، فويرباخ شترنر، ماركس، انجلز، برونوباور[54].

ويمكن أن نتبين اتجاهين بين الهيجليين الشباب هي:

* **الراديكالية الليبرالية:** شتراوس، باور وماكس شترنر.
* **الراديكالية الاجتماعية:** فويرباخ وموس هس وماركس وانجلز. وهذا القسم الأخير يسعى إلى ربط الفكر ربطاً وثيقاً بالواقع، أى النظرية بالعمل[55].

ويمكن القول أن التناقض بين المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل والذى يرتد إلى خلفية اجتماعية وسياسية هو الذى أدى إلى الصراع الذى نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة فى فلسفة هيجل. فقد تبنى اليمين المذهب الهيجلى أما الشباب فقد تبنوا المنهج وانطلاقاً من القضية الهيجلية القائلة بأن الفلسفة عكس الدين، وبأنها تعبر عن الحقيقة فى شكل مفهوم، وتمثل بالتالى الشكل الأعلى لوعى الروح المطلق لذاته قام الهيجليون الشباب بشن هجوم عنيف ومنظم ضد المطلق وضد تعاليم الكنيسة[56] وسنتناول فى هذه الفقرة موقف الشباب الهيجلى من هيجل وفويرباخ بادئين بـ "شتراوس، ثم باور، شترنر وروجه".

1 – كان كتاب شتراوس "حياة يسوع" 35-1836 إيذاناً بتصدع المدرسة الهيجلية، وهو عمل يدرس فيه شتراوس أصل الأساطير الانجيلية وينكر القول بعلة أولى خارقة ولم ير فى تلك الأساطير سوى إبداعات شعبية وتحف فولكلورية أبدعتها الجماعات المسيحية الأولى. ويؤكد شتراوس أن هذه الأساطير لم تكن من إبداع شخص واحد، بل كانت نتاجاً جماعياً للشعب بأسره أو لطائفة دينية كاملة. وهو ينطلق فى تفسيره للنظرة الدينية فى خلق العالم من الفهم الهيجلى للجوهر المتطور تاريخياً، والذى يتكشف فى روح الشعب. فهذا وذاك من أشكال الوعى الدينى إنما يرتبط بمرحلة تاريخية معينة لتطور روح الشعب، وهو بالتالى مشروط موضوعياً. وقد كان للكتاب أكبر الأثر فى تنشيط الصراع فى ألمانيا، يقول مهرنغ: "أن كتاب شترواس قد ساهم فى اجتذاب انتباه القراء أكثر مما فعل كل علماء اللاهوت الارثوذكس الذين كانوا يقاتلون بأنيابهم وأظافرهم ليبرهنوا على عصمة الكتاب المقدس[57]. فقد كان كتاب شتراوس – والذى هو نتاج فلسفة هيجل الدينية التى تأثرت بشليرماخر – العلامة المميزة لتطبيق الفلسفة على الدين. باعتبار أن فلسفة هيجل كانت تشكل النقطة المحورية فى الفكر اللاهوتى

عند شتراوس، وباعتبار أن هذا الأخير كان يسعى لإظهار أن هيجل نفسه لم يكن معارضاً لنقد الأناجيل.

إن الفرق بين شتراوس وهيجل – كما يقول لوفيت – يكمن فى أن هيجل يسمو بالخيال الدينى إلى درجة الفكر فى حين أن شتراوس يجعل منه مجرد وجود أسطورى.. ويضيف "أن اعتبار الدين مجرد أسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا إلى أى حد يكون الإيمان بالأساطير، وفى نفس الوقت يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة فى الأنجيل. وذلك أن الإيمان بالنسبة لشتراوس وفويرباخ يعد فى أساسه إيمان بما هو معجز(58).

قطع برونو باور Bruno Bour (1809-1882) شوطاً أبعد فى نقد الدين المسيحى وهو ينطلق من مقولة هيجل عن روح الشعب بل من آرائه فى وعى الذات. أن وعى الذات ذو سيطرة كلية وليس التاريخ سوى تجل لنشاطه المبدع الخلاق، والعوائق التى تقف أمام تقدم البشرية لا توجد بذاتها، بل ترجع إلى أن الوعى بالذات لم يدرك بعد قدرته اللامحدودة. أن الوعى بالذات يخلق الواقع الروحى الذى يتناسب مع مستوى تطوره ثم يهدمه ليرتفع إلى مرحلة جديدة أرفع وأسمى، وتلك هى خلاصة المثالية الذاتية لفشته التى يستخدمها باور فى نقده للدين. وفى "نقد التاريخ الأنجيلى للقديس يوحنا" 1840، و"نقد التاريخ الأنجيلى للسنيوسيين" 1842/41 ينفى باور الوجود التاريخى للمسيح ويعتبر المسيحية – والدين عموماً – نتاجاً ضرورياً للتطور الروحى للبشرية، لكن باور لم ير فى قصص المسيحية أساطير عفوية بل اختلاقات واعية تتبع ضرورتها فى مرحلة معينة لتطور وعى الذات من هذا الوعى نفسه.

وقد أبدى باور قدراً كبيراً من التعالى فى هجومه على كتاب شتراوس، ذلك الهجوم الذى قارعه شتراوس بحماس. والحقيقة أن النزاع بينهما كما يقول مؤلفا "العائلة المقدسة" يدور حول: الجوهر، والوعى الذاتى، وهو نزاع فى قلب التأمل الهيجلى، فبالنسبة لهيجل هناك ثلاثة عناصر: جوهر اسبينوزا، والوعى الذاتى لفشته، والوحدة الضرورية والمتصارعة بينهما لدى هيجل (الروح المطلق). العنصر الأول هو طبيعة تقليدية منتزعة من الإنسان ميتافزيقاً، والثانى روح تقليدية منتزعة من الطبيعة

ميتافيزيقا والثالث هو وحدة تقليدية للعنصريين السابقين، الإنسان الحقيقي والجنس البشرى الحقيقى"[59].

لقد شرح شتراوس هيجل من وجهة نظر اسبينوزا، وشرحه باور من وجهة نظر فشته فى ميدان اللاهوت وكلاهما انتقدا هيجل، لكن كليهما ظلاً فى نطاق تأمل هيجل وأصبح كل منهما يمثل جانباً واحداً من مذهبه. وكان فويرباخ أول من أكمل هيجل ونقده من وجهة نظر هيجلية بتحويل الروح المطلق ميتافيزيقيا إلى الإنسان الحقيقى على أساس الطبيعة وأكمل نقد الدين بربطه بأسس نقد هيجل وكل المثالية[60].

وقديسنا – كما يحلو لماركس أن يطلق على باور –.يكيل الاتهامات الملفقة لفويرباخ، وهو يقفز دفعة واحدة بفضل التلفيق الذى يزعم وجوده فى جميع مؤلفات فويرباخ، كتاب "ليبنتز" و"بايل" و"جوهر المسيحية" فما خلا مقالة فويرباخ "ضد الفلاسفة الوضعين" فى حوليات هال "هذا الإغفال يقع فى محله تماماً؛ ذلك لأن فويرباخ يميط اللثام فى هذا المقال عن حكمة "الوعى الذاتى" بصورة معارضة للمثاليين الوضعيين "للجوهر فى الوقت الذى كان فيه القديس باور لا يزال مستغرقاً فى التأمل فى موضوع "الحمل بلا خطيئة"[61]. وما يجب الإشارة إليه أن النقد الذى يوجهه باور إلى فويرباخ يقتصر فى الغالب على عرض انتقادات شترنر لفويرباخ باعتبارها مآخذ باور، ومن الأمثلة على ذلك: مسألة الحب الأنانى والحب المنزه، حيث يعمد باور إلى نقل حجج شترنر بصورة حرفية طوال ثلاث صفحات كاملة. ومن هنا فإن حملة باور لا تحمل أية أصالة فكرية فهو أما هيجلى يصوغ مفاهيم المعلم على نحو آخر، أو يستخدم نقد الآخرين بصورة مشوهة "فلسفة الوعى الذاتى" المعلنة فى كتاب "نقد الأناجيل المطور" والتى كانت نقدا لكتاب هيجل فى الفينومينولوجيا قد دحضت فى "العائلة المقدسة، ولهذا يقول ماركس: "أنه لا حاجة بنا تقريبا إلى التنويه بأنه القديس برونو يواصل التبختر على حصانة الحربى الهيجلى القديم بل، أن يستخدم نقد "العائلة المقدسة" لهيجل ويدعيه لنفسه"[62].

بل أكثر من ذلك يستخدم قضايا فويرباخ نفسه باعتبارها قضاياه هو. يقول: لم تكن الفلسفة قط شيئاً آخر سوى اللاهوت بعد أن اتخذ شكله الأعم وتعبيره الأكثر

عقلانية" وهذه الفقرة الموجهة ضد فويرباخ منسوخة حرفياً من كتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" التى تقول: أن الفلسفة التأملية هى اللاهوت العقلانى[63].ويعترض ماركس على انتقادات باور التى تبلغ به القحة فى توجيه هذا النقد (التالى) ضد فويرباخ "لم يصنع فويرباخ من الفرد (من إنسان المسيحية المجرد من إنسانيته) إنساناً حقيقياً، بل إنساناً عاجزاً، ويضيف.. فى رأى فويرباخ أن على الفرد أن يطيع النوع الإنسانى وأن يخدمه، وأن النوع الذى يتحدث عنه فويرباخ ليس إلا المطلق الهيجلى، ولا وجود له فى أى مكان"[64]. وينتقد ماركس هذا الموقف من باور قائلاً: "أن نقاء رجلنا القديس أمر يتضح فى مساجلته العنيفة ضد حسية فويرباخ، وتستهدف هجمات باور الطابع المحدود جداً لاعتراف فويرباخ بدور الحس، أن مجرد محاولة فويرباخ الفرار من الأيديولوجيا هى بالنسبة إلى باور خطيئة بكل تأكيد"[65].

وفى هذا الصراع بين اليسار الهيجلى نجد أن موقف فويرباخ فى تناول الدين كما ظهر فى "جوهر المسيحية" يختلف عن كل من شتراوس وباور فكتاب فويرباخ ليس نقداً هادماً للاهوت المسيحى بقدر ما هو تناول للجوهر الحقيقى للدين (انثربولوجيا الدين) وتميزه عن اللاهوت الزائف، وهذا ما يميزه عن شتراوس وباور. يقول فويرباخ: "أنه فيما يتعلق بعلاقتى مع شتراوس وباور اللذين ارتبط بهما أسمى، فأننى أوضح هنا أن الفرق بين أعمالنا يمكن بيانه بالتمييز بين كتاباتنا: فموضوع نقد باور هو التاريخ الكنسى أو المسيحية الأنجيلية، وبتعبير آخر اللاهوت الأنجيلى، فى حين أن موضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة المسيح، وبتعبير أخر اللاهوت العقائدى، أما أنا فينحصر اهتمامى بالمسيحية بصفة عامة، أى بالدين المسيحى، وبالتالى أركز على الفلسفة المسيحية فقط لأن هدفى هو المسيحية كدين أو كجوهر مباشر للإنسان"[66].

ومن هنا يمكن القول أن فويرباخ أكثر قرباً إلى شتراوس منه إلى باور والذى ظل هيجلياً ناقداً بينما تحول كل من شتروس وفويرباخ إلى ماديين إنسانيين إذ جعلهما نقدهما للدين إنسانيين غير مذهبيين Unsystematic[67].

أراد شترنر M. Stirner (1806-1856) أن يتجاوز فويرباخ فى "الأوحد وما

يخصه" الذى لم يكتبه إلا إرضاء لنفسه لا غير. وهو يصرح أن فويرباخ يظل دينياً حتى مؤلفاته الأخيرة، لقد طرح الروح المطلق الهيجلى، ولم ير فيه سوى تجريد، وهذا ينطبق على إنسان فويرباخ أيضاً. والحقيقة هى الأنا الفردية، بينما الأخلاق الغيرية التى يبشر بها فويرباخ أيضاً ليست إلا مخلفات الروح الهيجلى ومن هنا فإنه يهاجم فويرباخ بشدة، فديانته أسخف من إله اللاهوتيين، والجوهر الإنسانى تجريد ووهم خيالى[68].

ويرى البعض أن كتاب شترنر يحتوى على أفضل مرافعة القيت حتى الآن ضد مذهب فويرباخ الإنسانى. وأن فويرباخ وأن كان لا يقر صراحة بصواب نقد شترنر إلا أنه مع ذلك يبدى تقديره لهذا النقد، كما كتب فويرباخ إلى أخيه بصدد "الأوحد وما يخصه" يقول: "أنه كتاب يصل فى روحانيته وعبقريته إلى حدوده القصوى، كتاب من شأنه أن يغوص فى حقيقة الإنسانية ولكن على شكل غير مباشر وغير كامل. أما سجاله ضد الأنثربولوجيا فإنه يستند إلى عدم فهم وخفة ذهنية"[69].وبما أن نقد شترنر هذا قد وجد آذاناً صاغية كثيرة بين الهيجليين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فويرباخ حتى ذلك الحين ناطقاً باسمهم، وبما أن فويرباخ نفسه قد شعر أنه محط للشكوك فقد قرر أن ينشر نقداً مفصلاً ضد شترنر هو "جوهر المسيحية فى علاقته مع الأوحد وما يخصه"[70].

وكانت المعركة بين شترنر وفويرباخ من أهم القضايا التى انشغل بها اليسار الهيجلى، وهى تبين تطور انقسام المدرسة الهيجلية. وقد دخلت فيها أطراف عديدة، أخذ كل طرف يدعم موقف كل منهما، وقد بدأ باور الجدال فى المجلد الثانى من مؤلفه "القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة" فى مقال بعنوان "خصائص فويرباخ" 1848. ويبدو أن باور كان موضع النسيان فى السجال بين فويرباخ وشترنر كما يذكر ماركس فى "الايديولوجيا الألمانية"، ولذا أقحم نفسه فى المعركة كى يكون قادراً على المناداة بنفسه بوصفه نقيضاً للقطبين المتضادين ووحدتهما العليا. وحملته تقوم على تلفيق الاتهامات إلى فويرباخ – أحد فرسان الجوهر كى ما يلقى الضوء بصورة أفضل على الوعى الذاتى لباور"[71].

لا يبذل باور جهداً فى هذا السبيل فهو يتركهما لخصومتهما حيث يجابهه شترنر

بإنسان فويرباخ، ويجابهه فويرباخ باوحد شترنر ليس أكثر. أن "القديس ماكس" النصير المخلص للفلسفة التأملية الألمانية يعارض فويرباخ على النحــو التــالى: أن الوجــود الأسمى هو الحقيقة ماهية الإنسان، لكن باعتبار أن الإنسان ماهية فقط، لا الإنسان نفسه إذ لا فارق عنده على الإطلاق بين النظريتين إذا ما رأينا هذه الماهية خارج الإنســان بوصفها "الله" أو وجدناها فى الإنسان وسميناها "ماهية الإنسان" أو الإنسان. أنا لست الله ولا الإنسان، لست الوجود الأسمى ولا ماهيتى النوعية، وبالتالى فإنه لا فــارق علــى الأغلب إذا ما فكرت بهذه الماهية على أنها باطنية أو خارجية. أن هــذا النقــد يجسـد بمواقفه المضحكة المثالية الهيجلية، لم يفكر فى أن يجابهه الجدل الهيجلى الذى هو أصله، أو أن يجابهه جدل فويرباخ[72]. والحقيقة كما يقول أوجست كورنو: "أن مذهب شــترنر كان استعارة من آخرين، فهو يأخذ من فويرباخ كثيراً، فصــفات الله المــأخوذة مــن فويرباخ باعتبارها قوى مهيمنة على البشر هيمنة روساء مقدسين هى العالم الذى ينطلق منه شترنر"[73].

كان أرنولد روجه A. Ruge (1802-1880) من أكثر الهيجليين الشباب قرباً من فويرباخ، وإليه يرجع الفضل فى تأسيس "حوليات هالة" 1838 للتصدى لحوليات برلين الناطقة الرسمية باسم الهيجليين اليمنيين. وكان أهم ما قدمتــه هــذه الحوليــة دراســة فويرباخ "مساهمة في نقد فلسفة هيجل" 1838 "وهى دراسة كان من شأنها أن حــددت مرحلة فى تاريخ الفلسفة ما بعد الهيجلية، وتدور حول الإشكالية الهيجلية الأساسية الفكر والوجود. وقد ساعدت علاقة روجه الحميمة بفويرباخ على حث الأخيــر علــى عــدم التوقف عن المناوشات الفلسفية البسيطة ودعوته للمساهمة فى الهجوم الذى كان يستعد اليسار الهيجلى للقيام به فى مجال القضايا السياسية والاجتماعية[73].

إلا أن رد فويرباخ كان حاسماً، ويتلخص فى أن الاهتمام بالدين هو الكفيل بحــل المشاكل السياسية والاجتماعية. وهو رأى وجد تعاطفاً لدى روجه، الذى طــرق نفــس الموضوعات التى تناولها فويرباخ. وكما يؤكد "لوفيت" LÖweth فإن روجه قدم فلسفة تقوم على أسس فويرباخية، وأن هذا قد مكنه من أن يحول البقايا العاطفيــة للإنســانية المسيحية إلى نظام معروف، له أهدافه، وقد استنتج روجه من نقده للفقرة [190] مــن

"فلسفة الحق لهيجل" التى تقول: "أن المجتمع البورجوازى فقط هو الذى يتسم بالإنسانية" استنتج نتيجة معاكسة وقد فعل هذا بدلاً من أن يتعرف على النقد الضمنى لمجرد الإنسانية هو يصبغ فكرة فويرباخ العاطفية الخاصة عن الإنسانية بصبغة اجتماعية سياسية(74).

وكما أشاد روجه بفلسفة فويرباخ كذلك قدم ماركس وانجلز، وكمقابل لحماقة الهيجليين الشباب، الذهن المتفتح لفويرباخ، والعمل العظيم الذى قام به، ذلك لأن فويرباخ فى نظرهم، هو الانتصار للمادية فى "جوهر المسيحية"، وهو الذى دمر النظم المثالية وكان له أثر تحريرى حقاً على الشباب فقد كان الحماس عاماً ولم نلبث أن صرنا جميعاً من أنصار فويرباخ، أن فلسفة فويرباخ هى المرجل الخفى الذى يلتهم دخانه رأس النقد المنتشى"(75). من الذى كشف سر المذهب؟ .. من الذى أبطل ديالكيتيك المفاهيم وحرب الآلهة؟.. من الذى استبدل الهراء القديم للوعى الذاتى غير المحدود؟.. أنه فويرباخ.. وفويرباخ وحده صنع أكثر من هذا(76).

كان فويرباخ أولى الشخصيات فى اليسار الهيجلى التى قطعت صلتها بالايديولوجيا البورجوازية المتحررة فى اتجاه بناء نظرية اجتماعية ومن هنا اختلافه الأساسى عن أقرانه من اليسار الهيجلى وعن هيجل نفسه. التى نرى أنه لن تتضح فلسفتهما إلا بعرض نقده فويرباخ له فى مقاله عام 1839.

بدأ فويرباخ نقده بتأكيد أن الفلسفة الهيجلية حقيقة تاريخية ومن ثم ضرورة تجاوزها. لقد ظهرت الهيجلية فى فترة معينة وسبقها تراث فلسفى واضح المعالم يضم بعضاً من مشاكلها الرئيسية، كل ذلك على الرغم من دعوى الهيجلية بأنها الفلسفة الشمولية. لقد ظهرت فى وقت معين وسبقها افتراض معين (الشمولية) لذا يجب أن تتخلى عن كل ادعاءاتها المطلقة(77).

ويؤكد هيجل أن فلسفته ليس بها افتراضات مسبقة ويبدأ منطقه بالوجود الخالص، أى أنه لا يبدأه بأية بداية خاصة، وإنما بداية تعد بداية كل البدايات – كما يراها هو – إلا أننا إذا تفحصنا فى الأمر عن قرب سيتضح لنا أن بداية هيجل ليست بداية خالصة كما تبدو، إنها من نتاج تطور فلسفة ما بعد كانط وخاصة فلسفة فشته التى تبحث عن

المبدأ الأول، الذى سيتمكن به الفلاسفة من تعليل وجود العالم من خلال شكل له ضرورة منطقية حتمية(78). واستنتاجات هيجل من هذه البداية، من الآن فصاعداً صورية صرفة، فهى لا تمثل الحركة الحقيقية لفكره، لأنه فى الحقيقة، لا يبدأ بالوجود الخالص، ولكن بالفكرة المطلقة التى تفترض الكلية، ومن هنا فإن المنهج الهيجلى لاستنتاج الوجود من الجوهر لا يثبت شيئا لم يثبت من قبل(79).

يقول كامنكا: "أن إحدى مزايا هيجل أنه يقدم لنا التمييز والتنوع فى الكلى، لكننا لا نجد لديه التنوع التجريبى الواقعى، بل دائماً فكرة التنوع التجريبى. وفلسفة هيجل قادرة على التغلب على التجربة الحسية وذلك لسبب بسيط هو أنها لا تتعامل معها. والتناقضات التى يتغلب عليها هيجل ليست تناقضات واقعية أبداً، والوجود الذى تحتويه الفكرة ليس وجوداً واقعياً تجريبياً بل وجود المقولات الفلسفية، فكرة الوجود"(80).

والهيجلية عند فويرباخ قمة النسقية والفلسفة التأملية. كل شئ يدل على ذاته، بمعنى أنه مثبت ومتعلق فى الفكر ولا شئ يستدل عليه حسياً مما يحدث فعلاً فى العالم، والمذهب الهيجلى هو الاغتراب الذاتى المطلق للعقل. والمنطق الذى يجب أن يكون وسيلة أصبح غاية فى حد ذاته، وعندما يريد هيجل فى الفصل الأول من الفينومينولوجيا أن يظهر عدم ملاءمة الإدراك الحسى بأنه لا يوجد فيه أفراد ولا هذا، هنا، الآن مفردة، فهو لا يتعامل مع هذا (الذى نخبره) ولكن مع مفهوم الهذية Thisnes ويبين أننا لا نجد الجزئيات بل الكليات، فهيجل لا يهتم بالشجرة التى يعرفها الإنسان ويتكئ عليها، ويستظل بها، وتحتها يتناجى مع غيره، ولكن يهتم بالشجرة التى يثبتها المرء فى وعيه. هل لنا أن نستنتج من أى نقاش بخصوص الأخيرة أن الأولى لا توجد. أن مفهوم الشجرة كما يقول فويرباخ لا يمكن أن يقيم أو يدحض وجود الأشجار الفعلية فى مقابل الأشجار التصورية. ومن الناحية الأخرى فإن المثالية تحتاج أشجاراً فعلية كى تعطى مضموناً لتصوراتها وهى فى حاجة إلى أن تنكر الأشجار الفعلية لتثبت العقل والروح كواقع نهائى"(81).

يقول فويرباخ: "أننى أقرأ المنطق الهيجلى من البداية للنهاية، وفى النهاية أعود للبداية، فأجد أن فكرة الفكرة تحتوى فى ذاتها على الفكرة الجوهر أى فكرة الوجود،

ومن ثم أعرف أن الوجود والجوهر يعدان لحظات للفكر، وأن الفكرة حلقة دائرية في إطار المنطق الهيجلي، أنني أفضل أن أغلق المجلدات الثلاثة للمنطق للهيجلي فأنا أصل إلى نهايتها عندما أصل إلى الفكرة المطلقة[82]. وفي الحقيقة يقوم هيجل بإرجاء عملية التفكير فيما أسماه بالنتيجة، ولكن الإنسان يشك في موضوعية وذاتية عملية التفكير بالنسبة لصوريته واعتبار الصورة أساساً موضوعياً، ومن ثم فإن ما يدعونه من أن عملية التفكير في المطلق عملية صورية قد يكونون على حق فيه من الناحية المادية، ولكن من يقومون بادعاء مضاد، أو من يقولون بأن هناك حقيقة موضوعية لهذه العملية ليسوا مخطئين على الأقل من الناحية الشكلية. وهكذا فإن الهيجلية هي النقطة النهائية لكل الفلسفة التأملية، وبهذا فإننا قد اكتشفنا السبب الذي يوضح بداية المطلق حيث يتعين على كل شئ أن يقدم ذاته أو أن يبدأ بداية مطلقة.

لكن أليس من حق شاك أن يعترض بأن الاستقرار وهم حسي وأن كل شئ في حركة دائبة؟ ما هي الفائدة إذن من وضع كل الأفكار في نقطة البداية حتى كمجرد صور؟ كيف يتأتى لنا أن ندرك الوجود؟ أن هذه الأفكار هي الوسائل التي نتعرف من خلالها على الوجود كشئ أولي ولكن هذا الوجود بالنسبة لنا على الأقل أمر مباشر؟ أنه ذلك الشئ الذي يمكننا أن نشتق منه صفة الأولي والفلسفة الهيجلية بالطبع تعترف بهذا أيضاً، فالوجود من وجهة النظر المنطقية يفترض مسبقاً الفينومينولوجيا من ناحية والفكرة المطلقة من ناحية أخرى، فالوجود الأول غير المحدود يظهر في النهاية عندما يتضح أنه ليس نقطة البداية الحقيقية[83]. ولكن ألا يؤدي هذا الموقف كما يتساءل فويرباخ إلى أن تصبح الفينومينولوجيا من خلق المنطق؟ وإلى جعل الوجود نقطة بداية فينومينولوجية، ألا يواجهنا هنا الصراع بين المظهر والحقيقة في ثنايا المنطق أيضا؟ لم لم يبدأ هيجل من نقطة البداية الصحيحة؟ كيف يتأتى للمنطق – أو لأي فلسفة – أن تظهر الحقيقة والواقع إذا بدأت بمناقضة الواقع الحسي وفهمه؟ أن المنطق يستطيع أن يثبت حقيقة ذاته وهذا أمر لا يرقى إليه الشك... وإذا أراد ذلك فعليه أن يدحض المنهج التجريبي... أو يدحض الفكر الذي ينكره والذي يتناقض معه وعلى ذلك فإن كل الدلائل لن تكون شيئا أكثر من تأكيدات ذاتية بالنسبة للفكر: أن عكس الوجود بصفة عامة

وطبقاً للمنطق ليس العدم، وإنما الوجود الحسى الملموس[84].

والسبب فى أن التفكير في الفكرة المطلقة هو مجرد أمر صورى. أن الفكـرة لا تخلق ذاتها ولا تثبت ذاتها من خلال شئ آخر حقيقى أى شئ قد يكون موضوع إدراك حسي ومنهجي للعقل أو للفكرة، إنما الفكرة تخلق نفسـها مـن متناقضـات ظاهريـة وصورية، والوجود هو فى حد ذاته، الفكرة. إلا أن الإثبات لا يمكن أن يعنى شيئا آخر سوى أن اقتنع بالشخص الآخر، والحقيقة تكمن فى وحدة أنا وأنت والآخر فـى الفكـر المحض. ومن هنا فإن الهيجلية معرضة لنفس الاتهام الموجه لكل الفلسـفة الحديثـة مـن ديكارت إلى اسبينوزا بالفصل بين التفكير والإدراك الحسي[85].

إن هيجل لا ينغمس حقيقة فى الوعى الحسى، كما أنه لم يتلمس طريقه فى هـذا المجال، لأن الوعى الحسى من وجهة نظره موضوع للوعى الـذاتى أو للفكـر. ولأن الوعى الذاتى هو مجرد إخراج الفكر فى إطار التأكيد الذاتى للفكر، ويرجع هذا أيضـاً إلى أن الفينومينولوجيا تبدأ بفكرة الوجود الآخر للفكر وبالتالى فإن الفكر واثق تماماً من أنه سينتصر على أعدائه. لقد بدأ هيجل بمنأى عن مغزى الفينومينولوجيـا بـدأ فـى الاعتقاد فى الهوية المطلقة أو أن المنطق هو الحقيقة الموضوعية بالنسبة له، ولم تكـن مجرد حقيقة مطلقة، وكانت الفكرة المطلقة فى ذاتها، أى باعتبار أنها بعيدة عـن كـل الشكوك تتعالى على كل ضروب النقد[86].

يجب على الفيلسوف كما يرى فويرباخ أن يضع فى متن نصه الفلسفى ما وضعه هيجل فى هوامشه، ألا وهو ذلك الجزء من الإنسان الذى لا يتفلسف والـذى ينـاهض الفلسفة ويشجب الفكر المجرد. وهكذا فإن نقطة البداية الحرجة فى بحث فويرباخ كانت هى "الأنت التى تدركها الحواس"، وكانت نقطة البداية هذه هى نقطة الخروج من فلسفة الروح، الكوجيتو "الأنا أفكر" أن الفكر لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يتعدى الوجود أنه لا يمكن أن يتعدى ذاته، ذلك لأن هذا الوجود أو ذاك، لا يمكن أن يكون موضـوعاً للفكر ولكن هذا ليس أساس الوجود، ذلك أن نشاط الوجود يؤكد ذاته على أنه ذو أساس صلب كما يؤكد النشاط الحقيقى ذاته، ومن خلال الحقيقة بأن فكرته الأولى والأخيـرة هى فكرة الوجود دون بداية.

إن الفلسفة الهيجلية كما يرى فويرباخ فى "ضرورة إصلاح الفلسفة" هى اتحاد اعتباطى للمذاهب المختلفة الموجودة، لأنصاف الحقائق التى لا تمتلك قوة إيجابية لتحقق سلب مطلق. أن الذى لديه القوة ليكون سالباً مطلقاً هو فقط الذى لديه القوة لخلق شئ جديد. وقد ظهر سلب فويرباخ لهيجل ونقده فى صورة حاسمة عام 1839 عندما نشر "مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل". ومن ضمن النقاط الهامة التى يجب أن نشير إليها أن هذا النقد متفق إلى حد كبير مع نقد باخمان الذى وجهه إلى هيجل على نحو ما رأينا سابقاً. فهو ينكر التطابق بين الفلسفة واللاهوت، الفكر والواقع، ويبدو له الآن أن ما دافع عنه من قبل ضد باخمان واعتبره أعظم أفكار هيجل ما هو إلا هراء المطلق The nonsense of absolute فالفكرة ليست سوى الروح المطلق الراحلة للاهوت تتجول مثل شبح فى فلسفة هيجل"[87].

وفى عام 1860 لخص فويرباخ موقفه بالنسبة لهيجل للمرة الأخيرة – بطريقة تذكرنا بكيركجورد – حيث أطلق على هيجل أنه أفضل مثل للمفكر المحترف المكتفى بذاته، الذى توليه الدولة عناية واهتماماً، ومن ثم فليس له معنى بالنسبة للفلسفة فقد آثار هالة تاريخية على منصة المحاضرات قائلاً أن الروح المطلق ليست أكثر من أستاذ مطلق. ومن هنا يمكن اعتبار فويرباخ أول من أعاد تصحيح الفلسفة الهيجلية بأن جعلها واقفة على قدميها مرة أخرى، وقد أشار التوسير فى مقالاته حول ماركس الشاب (دفاعا عن ماركس – القسم الثانى) إلى الالتباس فى فكرة (قلب هيجل) فهو يقول: "لقد بدا لى هذا التعبير (قلب هيجل) يلائم فويرباخ بالتحديد ملائمة تامة، فقد قام فعلا بقلب الفلسفة التأملية واضعاً إياها على قدميها[88].

الفصل الثانى

النزعة الحسية أو نظرية المعرفة

أولاً: الحس أساس الفلسفة الجديدة:

لقد أثارت فلسفة فويرباخ من الجدل والنقاش أكثر مما أثارت من الإعجاب والتأييد، وقد كانت نزعته الحسية من أكثر جوانب فلسفته تعرضاً للجدل. فقد كتب ماركس ناقداً: "أن فويرباخ الذى لا يرضيه الفكر المجرد يلجأ إلى التأمل الحسى، لكنه لا ينظر إلى الحساسية بوصفها نشاطاً عملياً لحواس الإنسان" [القضية الخامسة]. وفى القضية الأولى يرى أن العيب الأساسى فى كل المادية السابقة (بما فيها مادية فويرباخ) يكمن فى أن الموضوع، الواقع، العالم المحسوس صور على شكل شئ أو تأمل وليس كنشاط إنسانى ملموس أو كممارسة.. فويرباخ يريد أشياء حسية متميزة حقاً عن موضوعات الفكر لكنه لا يعتبر النشاط الإنسانى نفسه نشاطاً موضوعياً"[1].

ويرى شترنر أن كون فويرباخ يعيد إلى الحواس اعتبارها، أمر حسن، لكنه يكتفى فقط بأن يلبس مادية الفلسفة الجديدة الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص الفلسفة المطلقة[2] ويتهمه شترنر بالتجريد: "دائماً يعود فويرباخ إلى الكائن فى "مبادئ فلسفة المستقبل" وبهذا يبقى هو أيضاً ورغم عداءه لهيجل وللفلسفة المطلقة أسير للتجريد[3]. يتهم فويرباخ هيجل بأنه إساء استخدام اللغة إذا أعطى لبعض الكلمات معنى مغايراً للمعنى الذى يعزوه إليها الوعى الطبيعى غير أنه بدوره يرتكب نفس الخطأ حين يعطى لكلمة "حسى" معنى لا تحمله هذه الكلمة عامة"[4]. ما هى طبيعة تلك الحسية التى تميز فلسفة فويرباخ والتى ثار حولها كل هذا الجدل؟

إن الصعوبة فى الإجابة على ذلك التساؤل هى أن فويرباخ نفسه لم يسع إلى تحديد معالم النزعة الحسية التى حددت معالم فلسفته لم يقدم تعريفاً لها. كل ما هنالك بعض شذرات وأقوال متناثرة: فى مقدمة "جوهر المسيحية" وفى "القضايا الأولية.." وفى "مبادئ فلسفة المستقبل". صحيح أنه تحدث كثيراً عن الحس والحواس والحسية والحساسية، لكنه لم يشغل نفسه بالتفاصيل. بل أن ما يطلق عليه النزعة الحسية Sinnlichkeit من المصطلحات الإشكالية فى فلسفة فويرباخ التى شغلت شراح ومترجمى كتبه[5].

وقد عرض مارتن ساس لــ "مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة" فى العدد 72 من المجلة الدولية للفلسفة وترجمه عن الألمانية محمد التركى (العــدد 13 مــن أوراق فلسفية) والصادرة فى الذكرى المئوية الثانية لميلاد الفيلسوف.

لقد عبر فويرباخ بذلك المبدأ الأساس الذى وجه التطور الفلسفى بعد انهيار المثالية وصار الجميع يفترضونه ضمنياً دون حاجة إلى التصريح به، وهو أن الإنسان يمثــل الموضوع الحقيقى للفلسفة لأنه أقرب شئ إلينا، ولأننا نلمسه مباشرة فى أنفسنا. وهــذه المباشرة تقوم على الحس والحساسية لا على الفكر والمعرفة كما تصور ديكارت. هذه الماهية الكامنة فينا، المختلفة عن الفكر والمعارضة للفلسفة والنزعة المدرسية هى مبدأ النزعة الحسية[6]. يكتب فويرباخ فى مقدمة الطبعة الأولى من أعماله الكاملة بأســلوبه المتميز الذى يتحدث فيه عن نفسه بضمير المخاطب بدلاً من ضمير المتكلم فيقول: "فى كل مجال وحتى فى مجال نقد وتاريخ الفلسفة ها أنت قد أبرزت طريقة فى الرؤية وفى العرض محسوسة ملموسة فى كل مجال ربطت ما كان مجرداً بما كان محسوساً، ومــا لم يكن محسوساً بما هو محسوس. وما كان منطقياً بما كان انثربولوجيا.. فى الماضى كنت تعتقد بأن الحقيقى ينبغى أن يكون حاضراً وواقعياً، ومحسوساً، ومحدوساً وإنسانياً، والآن ها أنت تقول فى انتظام منطقى معاكس أن الواقعى والمحسوس والإنسانى هــى وحدها التى تشكل الحقيقى"[7].

ويعبر فى "مبادئ فلسفة المستقبل" عن نفس المعنى بقوله: "أن الحقيقى الواقعى من حيث هو واقعى هو الغرض الأساس للحس، المحسوس، والحقيقة والواقع. والحــواس وحدها لا الفكر بإمكانها أن تقدم موضوعاً مدركاً فى معناه الحقيقى"[8].

تبدأ الفلسفة بالتجريب وأولى خطوات التفلسف هى الإحساس والملاحظة الحسية. هل تعرف متى تتفلسف؟ إنك تفعل ذلك فى الوقت الذى تأخذ فيه ما هو تجريبى كشــئ أولى للفلسفة[9]. فالوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما يوجد كما يقول فويرباخ فى شذراته هى الملاحظة الحسية، والوجود هو الوجود التجريبى الذى يثبت عــن طريــق الملاحظــة والحواس[10]، والإدراك الحسى هو الأساس الذى يعتمد عليه فى الكشف عن عالم يوجد مستقلاً عنا[11]، فالحواس وليس الفكر هى التى تعطى لنا الموضوع بالمعنى الصــحيح

وهذا هو الأساس المباشر للمعرفة كما جاء فى "جوهر المسيحية" حيث توصل فويرباخ فى هذا الكتاب للمرة الأولى إلى حقيقة الحساسية، وهذا ما يميز الكتاب عن كتبه السابقة.

ثانياً: الانثربولوجية الحسية

أ – الإنسان كائن حسى:

يتميز الإنسان عن الحيوان عند فويرباخ بالوعى كما يظهر فى مقدمة "جوهر المسيحية". والوعى عنده يعنى الإحساس، فالوعى هو شعور بالذات وقدرة على التمييز بواسطة الحواس، وعلى إدراك الموضوعات الخارجية والحكم عليها من خلال بعض الدلالات المحسوسة[12]. كما نجد ذلك فى أول كتابه "تأملات حول الموت والخلود" حيث الشخصية الإنسانية المفردة تقوم على الحس والشعور، "فالفردية تقوم على الشعور، أنت فرد طالما أنت تشعر، أن يقين وجود الفرد يتمثل أولاً وبالذات فى إحساسه، فكونك فرداً ذا شعور هو نفس الشئ"[13] فنحن محددون حسياً كما يبين فويرباخ فى رده على شترنر: "نحن لا نشعر أننا محددون أخلاقياً فقط، بل نشعر كذلك بأننا محددون حسياً، مكانياً وزمانياً فنحن معشر الأفراد لا نوجد بداهة إلا فى هذا المكان المحدد وإلا فى هذا الزمان المحدد"[14].

يعلى فويرباخ من شأن الحواس ويعطى لها المكانة الأولى وذلك مقابل هيجل "الذى يخطئ حين يلحق الجزئى بالكلى وهو يرتكب خطأ مشابهاً حين يسعى للإطاحة بالملموس مستعيناً بالمجرد"[15]. فقد كانت الحواس عند هيجل تحتل ثالثة وبالتالى فهى محتقرة بينما تأتى عند فويرباخ لتحتل المكانة الأولى، ليست باعتبارها فقط ماهية الإنسان كما يقول لوفيت وإنما أيضاً طبيعته ووجوده المادى بصفة عامة[16].

لا يتميز الإنسان إلا بكونه الكائن الحى الأكثر تمثيلاً لمبدأ الحسية، أنه الكائن الأكبر حسية والأكثر حساسية فى العالم كما كتب فويرباخ فى مقالته (ضد ثنائية الجسد والروح) 1845، أنه يشارك مع الحيوان فى الحواس. وما هو لدى الحيوان مرتبطاً بوظائف الحياة الدنيا يصبح لدى الإنسان غاية فى ذاته ولذة فى ذاتها. فهو وحده الذى

يستشعر سروراً سماوياً فى تأمل النجوم. وهو وحده الذى يستمتع عن طريق لذة البصر ببريق الأحجار الثمينة ومرآة المياه والألوان والأزهار والفراشات، وهو وحده الذى يسره سماع غناء الطيور ورنين المعادن وصفير الرياح وصوت الموسيقى، وهو وحده الذى يستشعر الرائحة العبقة وكأنه يستشعر كينونة إلهية. وهو وحده الذى يحس لذة لا تنتهى بمجرد أن يلمس يد (رفيقته الساحرة مداعياً إياها مداعبة خفيفة). إذن فالإنسان ليس إنساناً إلا لأنه مختلف عن الحيوان ذى الحس المحدد، أنه حسى مطلق، لأن كل الأشياء المحسوسة – وليس هذا الشئ أو ذاك – العالم واللانهائية لذاتها الجمالية موضوع حواسه وأحاسيسه"(17).

ويبين فويرباخ فى عبارات هامة فى مقالته "فى بداية الفلسفة" أهمية الحواس بالنسبة للذات العارفة أو بعبارة أدق بالنسبة لوجود الإنسان ككل. وهو يبين أن فقد حاسة من الحواس أو عدم استخدامها يعنى نقص فى الكيان الوجودى للإنسان، فالذات الإنسانية أذن حية فى وجودها ومعرفتها يقول فويرباخ: "ألا تشعر بأن ذلك لا وجود لها إلا بالمعنى الفيزيقى؟ وأنك إذا أغمضت عينيك وعطلت حواسك كلها: سمعك وأذنك وعينيك ستصرخ حينئذ فى ألم عظيم لآلاف المرات يومياً قائلاً "أه.. لو استطعت فقط أن استرد حواسى وسيكون فى هذا اعتراف وتصريح بأن الحواس تنتمى فعلاً إلى ذاتك وأنك أنت نفسك بها، وليس جسدك فقط، أنك سوف تصبح معقداً تعساً بدون الحواس، أو إذا كانت حواسك غير كاملة ولا قيمة لك بدون "الاجو" التجريبية؟ أن "الاجو" جسدية وحسية وعينية Corparal"(18).

(ب) وظائف الحواس وموضوعاتها:

تقوم الفلسفة الجديدة على الحس والحواس كما يتحدد الإنسان نفسه فى وجوده ككائن حى على الحواس. وكذلك علاقته بالعالم وبالآخرين تتم عن طريق التواصل والإدراك الحسى. تتحدد فلسفة فويرباخ ويتمايز موقفها من غيرها من فلسفات بالحسية. وهو يوضح ذلك بقوله: "أننى أختلف مع هؤلاء الفلاسفة الدين يقتلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من الحصول على رؤية أفضل يصفونها بأنها عقلية. ذلك لأننى احتاج إلى الحواس لتكوين أفكارى وخاصة حاسة الرؤية. وقد بنيت أفكارى على أسس مادية لا تعرف إلا من خلال نشاط الحواس. أننى لا أستمد الأشياء من الأفكار ولكن

الأفكار من الأشياء واعتقد أن هذا فقط هـو الموضـوع الـذى لـه وجـود خـارج المخ"[19].ولإدراك العالم الخارجى ليس سوى الحواس الإنسـانية. فللحـواس وظيفـة إدراكية أساسية وتتحدد موضوعات الإدراك من خلال وسائلها الحسية ويحدد فويرباخ علاقة نوعية الموضوعات المختلفة بالحاسة التى ترتبط بها. ويفيض فى الحديث عـن العين (حاسة الأبصار) ووظيفتها وموضوعها وكذلك الأذن (حاسة السمع) وما يـرتبط بها من موضوعات تختلف عن حاسة العين.

تقوم المعرفة الفلسفية على أساس الرؤية ومن هنا أهمية العين بالنسبة للفيلسوف، فيطالب فويرباخ أن يكون للفيلسوف عين دقيقة ترى أدق الأشياء كعين عالم التشـريح الشهير كوفييه Cuvier. ويكتب إلى كريستان كاب فى 1840 يقـول: "مـن الشـظية نستطيع أن نتعرف على هيكل الكل ولكن يجب أن تبدأ بالشظية" فالعين وسيلتنا لإدراك كافة موضوعات عالمنا الأرض، كما يتضح من تعليق فويرباخ على كتابـات مـارتن لوثر حين يقول: "لقد تمسك آدم بالأشياء المرئية Visbilia بينما يراها القديس بـولس فانية. والمسيح أو آدم الجديد هو الذى يصعد بك نحو السماء إلى عـالم الأشـياء غيـر المحسوسة أما آدم القديم (الإنسان) فإنه يصطحبك إلى الأرض حيث المحسوسات. ويفـرق فويرباخ بين وظائف الحواس المختلفة للإنسان محدداً لكل منها مجـالاً خاصـاً، فالعينـان موجهان للعلم والأذنان للدين"[20].

يرى فويرباخ أنه لو كان للإنسان كل الحواس وبدون أذنين فإنه لن يكون له دين. لأن كل هذه الحواس والجوارح تختص بالتمييز فيما بين الأشياء، أما حاسة السـمع فقـط فهـى الوحيدة التى تعرف طريقها إلى الروح"[21] فالمعرفة الدينية سمعية ومن هذا التحليل يظهـر صدق التسمية الإسلامية التى تطلق على الاتجاه الدينى اسم "الطريق السمعى". فالدين يعتمـد على السمع وبالتالى فالديانة المسيحية التى تقوم على الكلمة، تعتمد علـى الأذن، أى علـى حاسة السمع، يقول لوثر أن الإيمان ينبعث من الاستماع إلى مواعظ الرب. وفى موضع آخر قال أن الكنيسة لا تحتاج منا سوى "الإنصات" أى أن نسمع"[22].

تظهر النزعة الحسية التى تطبع فلسفة فويرباخ كلها واضحة فى الدين حيث يقوم تحليله الأساسى على الإدراك الحسى، وقد بين فوجل Vogel فى مقدمة ترجمته "لمبـادئ فلسـفة

المستقبل" أن المحور الذى تقوم عليه فلسفة فويرباخ كلها يظهر فى انتقاده للدين وتأنيسه للإله أكثر من أى موضوع آخر"[23]. وقد بين ذلك فويرباخ بالفعل فى مقدمة "جوهر المسيحية" حين يقول: "فيما يتعلق بتحليلى للمقدسات – وخاصة ما هو معروض فى الجزء الثانى من الكتاب – فإننا ابدأ بالملاحظة وعن طريق أمثلة محسوسة واضحة المعنى اتخذ من الحواس برهاناً يشهد على حقيقة تحليلى لأفكارى"[24].

ونلاحظ فى الفن أيضاً الارتباط بين الحواس وموضوعاتها: بين الأذن والموسيقى، والعين والفنون التشكيلية، والأخيرة قد أفادت من نزعة فويرباخ الحسية الذى يقول فى الفقرة [39] من "مبادئ فلسفة المستقبل": "قصرت الفلسفة القديمة الحواس على ميدان الظواهر المحدودة، إلا أنها وهذا يناقض قضيتها، جعلت المطلق "الإلهى" موضوع الفن (فى الآداب والفنون الجميلة) وهو موضوع للبصر والسمع واللمس. ومن هنا ليس المحدود، وليس الظواهر فقط هى موضوع الحواس بل أيضاً الجوهر الحق والإلهى، الحواس هى إذن أن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس، أى أن الفن يمثل حقيقة المحسوس"[25].

ويشير بليخانوف Pleknov إلى المفهوم الحسى الفويرباخى مطبقاً فى مجال الفن فى قوله: "لدى الكثير من أتباع النزعة التأثيرية أو الانطباعية فى الفن كان تصوير المناظر الطبيعية أمراً مناسباً، ذلك لأنهم كانوا قادرين على توصيل تأثيرات الضوء المتنوعة، وقد أوضح فويرباخ ذلك عندما قال Die Euangelicn dersinne im zusammenhang Lesen heimtdenken قراءة حقيقة الحواس بترابط منطقى هو التفكير) ويضيف بليخانوف أن علينا أن نتذكر أن فويرباخ يعنى بالحواس Senses أو الإحساس Sensibility كل شئ يتعلق بالحس، ويمكن أن يقال أن التأثيريين لا ولن يستطيعوا أن يقرأوا حقيقة الحواس وذلك هو مبدأهم الذى أدى فيما بعد إلى انحطاط مدرستهم[26] لسبب عدم قراءة الطبيعة بالعين(*).

ويقارن فويرباخ بين العين والأذن، فمن يرى بالعين أفضل مما يسمعون بالأذن، لأن العين يعتمد عليها فى المعرفة أكثر من الأذن، وما نراه أكثر يقينا مما نسمع. وعلى هذا يجب الانتقال من السمع إلى الأبصار، وتلك مهمة فلسفة الدين، يقول فويرباخ: "فى الدين علم العقل الإنسانى لا نجد أنفسنا فى الفراغ ولا فى الجنة، إنما هنا على الأرض فى عالم الحقيقة، نرى

(*) راجع الفصل الخاص بجماليات فويرباخ.

الأشياء فى الخيال بدلاً من رؤيتها فى ضوء الشمس الحقيقية ومن هنا لا أفضل شيئاً أكثر من أفتح عينى وأوجه نظرى من الداخل إلى الخارج لأغير الموضوع من الخيال إلى الحقيقة"[27].

إن الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الإحساس، الإحساس الذى يملأ القلب والفهم، تقوم على حقيقة الحب. وهى فى علاقتها بالأساس الذى تقوم عليه ليست إلا ماهية الإحساس التى ارتفعت إلى مستوى الوعى (العقل) أنها تؤكد العقل، والعقل وحده الذى يعترف به كل إنسان واقعى من كل قلبه، الذى ارتفع إلى مستوى الفهم، والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافيزيقية كانت أو لاهوتية، أنه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية"[28].

وينتقد شترنر حسية فويرباخ فى "الأوحد وما يخصه" قائلاً: "من الطبيعى أن فويرباخ لا يتوصل إلا إلى البرهنة عن تلك القضية القائلة بأننى فى كل شئ افتقر إلى الحواس وأننى عاجز تماماً عن الاستغناء عن هذه الحواس. حقاً أنا لا أقدر على التفكير أن لم أكن كائناً حساساً ولكن لكى أفكر مثلما لكى أشعر أى فى سبيل المجرد كما فى سبيل المحسوس، احتاج بشكل خاص إلى "اناى" إلى هذا الأنا الفريد فإذا لم أكن هذا أو ذاك، إذ لم أكن هيجل على سبيل المثال، لن يكون من شأنى أن أنظر إلى العالم كما أنظر إليه بالفعل، وأن استخلص منه المنظومة الفلسفية التى عثر عليها فيه – العالم – آناى بوصفى هيجل. صحيح سأكون ممتلكاً لحواس مثل كل الآخرين ولكنى لن استخدمها كما استخدمها بالفعل. يطالب شترنر بالخصوصية مقابل ما يراه من تجريد لدى فويرباخ"[29] ومن الطبيعى أن تحتوى الانثربولوجية الحسية على ذلك التحديد، فمن يتعمق الفلسفة الجديدة لن يوجه مثل هذا النقد إلى فويرباخ الذى يقيم فلسفته على العاطفة أيضاً مثلما يقيمها على الحس.

أن العواطف عامة، والحب خاصة يتطلب الاعتماد على فلسفة قائمة على الإدراك الحسى. فالعواطف تلعب دوراً هاماً، فهى تشير إلى شئ واحداً متميز، فالمرء لا يحب على وجه العموم، بل يحب شيئاً واحداً متميزاً محسوساً وليس عاماً وعلى هذا يمكننا فهم الحقيقة الواقعة لا بالإدراك الحسى فقط ولكن بالعواطف أيضاً، فكلمة هذا تشير إلى الشئ الواحد المتميز، تكون لها قيمة مطلقة فى حالتى الشعور والحب. أن سر الوجود يكشف عن كنهه عن طريق الحب فقط؛ الذى هو بمثابة عاطفة فليس بالفكر الجامد يتسنى للإنسان التعرف على الحقيقة، ولكن يتم ذلك من خلال العواطف العميقة"[30].

ويتضح ذلك أيضاً فى القضية السادسة والأربعين من "قضايا أولية.. حيث نجد وسائل التفلسف هى: العقل والقلب، يقول فويرباخ: "أن أدوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هى الرأس مصدر: النشاط والحرية واللانهائية الميتافيزيقية والمثالية، وأيضاً القلب مصدر: العاطفة والنهائية والحسية وبمصطلحات نظرية: الفكر والحدس، وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس والحدس مطلب القلب، الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام والحس مبدأ الحياة، فى الحس (الحدس) أكون محدداً من قبل الموضوع فى الفكر أحدد أنا الموضوع، فى الفكر أكون "أنا" فى الحدس أكون "لا- أنا"[31]. وانطلاقاً من نفى الفكر انطلاقاً من التحديد السلبى من قبل الموضوع وانطلاقاً من العاطفة، من ذلك المصدر الذى تنبع منه كل رغبة وكل مطلب، انطلاقاً من هذا كله يولد الفكر الحقيقى والموضوعى والفلسفة الحقة الموضوعية.

يقدم فويرباخ نزعة حية شعورية تذكرنا بفلسفة الحياة والشعور من جهة وبفلسفة الإنسان العادى والإدراك الفطرى من جهة أخرى. أنها فلسفة الإنسان به، له، فالمفكر هنا هو الإنسان وموضوع التفكير نفسه هو أيضاً الإنسان. "لكى تتفلسف ينبغى ألا تفصل الفيلسوف فيك عن الإنسان بل أن تكون إنساناً يفكر، لا تفكر بوصفك مفكراً، أى إمكانية منتزعة من كلية الكائن البشرى الحقيقى ومعزولة لذاتها، فكر بوصفك كائناً حسياً، معرضاً لأمواج محيط العالم القادرة على إحيائك ومدك بفتوة الشباب، لا تفكر فى فراغ التجريد وكأنك مفرد معزول وكأنك ملك مطلق، وكأنك لا مبال منفى خارج العالم، فكر هكذا فيمكنك أن تضمن لأفكار أن تكون وحدة للفكر والوجود". هكذا يتحدث فويرباخ فى "مبادئ فلسفة المستقل"، حيث نجده فى نفس المبدأ يضيف: "لا يكون العالم مفتوحاً على مصراعيه إلا إزاء عقل متفتح، والحواس وحدها هى نوافذ العقل، أما كون الفكر معزولاً لذاته منغلقاً على ذاته، الفكر دون حواس، دون الإنسان، الفكر خارج الإنسان هو تلك الذات المطلقة التى لا يمكنها ولا ينبغى عليها أن تكون موضوع طرف ثالث، والتى لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود، وستكون عاجزة – عجز رأس فصلت عن جذعها، ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها، لأنها ستكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقى"[32].

وإذا كان الإنسان ككل هو الذى يقوم بعملية المعرفة أو التفتح على العالم "فهو أيضاً

موضوع المعرفة، ليست الأشياء الخارجية وحدها موضوع الحواس، بل الإنسان أيضاً، فالإنسان لا يعطى لذاته إلا بواسطة الحواس، فهو موضوع لذاته بوصفه موضوعاً للحواس، فتماثل الذات والموضوع الذى ليس سوى فكر مجرد فى وعى الذات، لا يصبح حقيقة وواقعاً إلا فى التأمل الحسى للإنسان إزاء الإنسان. أننا لا نحس بالاتصال فقط بالحجارة والخشب واللحم والعظم بل نحس بالاتصال أيضاً بالمشاعر، حين نضغط على أيدى أو شفاه كائن محسوس، والآذان لا تجعلنا نستشعر فقط همس المياه وحفيف الأوراق، بل كذلك صوت الروح والحب والحكمة. نحن لا نرى فقط سطح المياه العاكس ولا الأطباق الملونة، بل نحن ننظر أيضاً فى عمق نظرة الإنسان. إذن ليس الخارج وحده هو موضوع الحواس بل الداخل أيضاً، ليس الجسد وحده بل الروح أيضاً، ليس الشئ وحده بل الأنا أيضاً. ولهذا يصبح كل شئ قابلاً لإدراك الحواس له، على الأقل بالوساطة أن لم يكن بشكل مباشر، وبالحواس المدربة أن لم يكن بالحواس العادية وبأعين الفيلسوف أن لم يكن بأعين عالم التشريح أو الكيميائى على هذا النحو يكون من حق التجريبية أن تجد أصل أفكارنا فى الحواس كل ما فى الأمر أن هذه التجريبية تنس فقط أن أهم موضوعات الحواس البشرية وأكثرهم جوهرية إنما هو الإنسان نفسه، وهى تنس أن فى هذه النظرة وحدها التى يتسلل الإنسان عبرها داخل الإنسان يسطع نور الوعى والإدراك"[33].

وعلى هذا النحو تكون المثالية محقة فى بحثها عن اصل الأفكار فى داخل الإنسان ولكنها تخطى حين ترغب فى قصرها على الإنسان معزولاً على شكل كائن موجود لذاته، على شكل روح، أى حين ترغب فى تحويل الإنسان من الأنا الخاص إلى الأنت المعطى للحواس. وفقط عبر التواصل، عبر اتصال الإنسان بالإنسان توجد الأفكار. فليس الإنسان بمفرده (الفرد) هو من يتوصل إلى المفاهيم وإلى العقل بصورة عامة بل الفردان معاً، فلكى يولد الإنسان ينبغى أن يكون هناك كائنان بشريان: الإنسان الروحى والإنسان الجسدى، وتضافر الإنسان مع الإنسان هو مبدأ ومعيار الحقيقة الكونية، بل وحتى يقينى من وجود الأشياء الخارجية عنى، يمر بالنسبة لى عبر يقينى من وجود إنسان آخر خارجاً عنى. أننى أشك فيما أراه بمفردى، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معى[34].

إن عملية اكتشاف العالم الحقيقى عند فويرباخ هى مهمة تقوم بها الحواس، ولكن

سيكون من الخطأ – كما يرى ارفون – الاعتقاد بأن فويرباخ يتوقف عند النتائج التي يتوقف عندها المذهب التجريبي، لأنه بدلاً من أن ينغلق على نفسه في وضعية ضيقة الأفق يجهد ليعطي الحواس أبعاداً قادرة على احتواء الآفاق الإنسانية الرحبة. وعلى هذا نتبين في "الحسية" الفويرباخية ثلاث درجات متعاقبة هي: التلقي، الحس، الحب.

التلقي مباشر وفوري، وهو جوهري، لأن الوجود الذي يتم إدراكه (أي حقيقة الوجود الملموس) هو وحده الذي لا يمكن النزاع حوله، ومع هذا فليس التلقي سوى اقتراب أولي وسطحي. أما الحس فهو الذي يعطيه عمقاً، فإذا كان التلقي يسمح لنا بالتواصل مع خارج الكائنات، فإن أهمية الحس تكمن في كونه يوحدنا مع داخل الكائنات وعلى هذا النحو يغتني البصر، الذي هو مادي صرف باكتشاف العقل والمشاعر.

وفي الحب يصل الحس إلى درجة كمال، درجة هي الأكثر سموا، فالدليل الحقيقي على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع، "الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمزاً للوجود" ففي المشاعر، بل في المشاعر الأكثر عمومية توجد الحقائق الأكثر عمقاً والأكثر علواً. وعلى هذا النحو يكون الحب الدليل الانطولوجي الحقيقي على وجود الموضوع خارج أدمغتنا وليس ثمة دليل آخر على الوجود سوى الحب والحس بشكل عام.

إن الحب يمثل ذروة الحسية الفويرباخية، الحب يؤدي إلى الانتقال نحو الآخر وهذا الآخر (فرد من الجنس الآخر)، فالأنا الحقيقي ليس شيئاً لا جنس له، فهو أما ذكر أو أنثى، (بمعنى أنه كائن حي يتكامل مع كائن آخر). وحتى الآن لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار إلى تلك الفوارق بين الجنسين. ومع هذا فإن وجودي وكياني كله يعكسه نوعي كرجل أو كامرأة. فمعرفتي بنوعي تجعلني أقر بوجود كائن آخر مختلف عني ومتكامل معي في آن معاً، ويساهم في تحديدي. إذن فلست كائناً مستقلاً بل أنا بطبيعتي كائن مرتبط بكائن آخر. وبالتالي يكون المبدأ الحقيقي للوجود والفكر هو اتحاد "الأنا" و"الأنت"[35].

يسعى فويرباخ للحصول على معرفة بالإنسان والطبيعة ومن هنا تأكيده على كونه "كائن مادي محسوس وحقيقي، وأن جسمي كله هو كياني ذاته، وأنه حيث توجد المحسوسات تنتهي كل الشكوك والصراعات، أن جوهر المعرفة هو المحسوس، أو المعرفة المباشرة الحسية التي تتم بين الإنسان والعالم، الإنسان والآخر. فالشئ الحقيقي يعطى لي عندما يكون

هناك آخر يعطى لى هذا الشئ. عندما يجد نشاطى حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر. وفكرة الشئ فى الأصل ليست سوى فكرة "أنا" أخرى وهكذا يفكر الإنسان فى طفولته فى كل الأشياء على أنها كائنات تتصرف بحرية وفكرة الشئ بصفة عامة تأتى من فكرة الأنت التى أصبحت شيئاً، وهذه هى العقبة الأولى التى تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية، ولكنها فى نفس الوقت الرباط الذى يربط بينى وبين العالم. وكما يؤكد كامنكا أن مغزى الحواس بالنسبة لفويرباخ هو أنها تزود المعرفة بالمادة (المحتوى) والأساس الذى تستقر عليه معاملات الإنسان"[36].

ولا تقوم فلسفة فويرباخ – على العكس من كل اتجاهات الفلسفة المثالية – على "جوهر" اسبينوزا، أو "أنا" كانط وفشته، ولا "الهوية المطلقة" عند شيلنج ولا "العقل المطلق" عند هيجل، وباختصار ليس أى كيان مجرد أو نظرى وإنما مبدؤها هو الوجود الحقيقى للإنسان، مبدؤها يمثل أعلى درجة من الإيجابية والواقعية. أن فلسفة – على العكس من مثالية كانط – الصورية المجردة تبدأ من وجود الإنسان كله وليس من عقله المجرد فقط، فهو يدخل مع الإحساس كل المشاعر والعواطف، ولم يكتف بالتدليل على دور السمع والبصر وأركان الحس الأخرى فى معرفة العالم الخارجى بل أشار إلى القيمة المعرفية لمجمل حياة الإنسان العاطفية ونشاطه الشعورى. ومن هنا فإن بداية الفلسفة "ليست هى الله ولا المطلق أو الفكرة، أن بداية الفلسفة هى المحدود المتناهى الواقعى"[37].

وعلى ذلك فإن فلسفة هيجل وفلسفة كانط يجب أدانتهما مع اللاهوت إذ أنهما قد حللاً الكيان الإلهى الذى انفصل عن الإنسان تحليلاً عقلياً وفكرياً، كما أنهما فى نفس الوقت فصلاً الجوهر فصلاً تاماً عن المادة وعن الوجود الحسى وعن العالم وعن الإنسان. ولم يكتف فويرباخ بنقد هيجل، بل أفاض فى نقد كانط والمثالية الألمانية عند شيلينج Schelling (1775-1845) وفشته Fichte (1762-1814). وقد تحدثنا فيما سبق عن نقده لهيجل، وعلى ذلك فإن تأسيس الفلسفة الجديدة فلسفة المستقبل التى تقوم على الإحساس يقتضى من فويرباخ أن يواجه فلسفة كانط.

إن المثالية الكانطية تقوم حيث تخضع الأشياء للذهن وحيث يتوقف الذهن عن متابعة الأشياء. وفى الفقرة [22] من "قضايا أولية .." أشارة إلى قول كانط: إذ كنا نعتبر

موضوعات الحواس ظواهر محضة فإننا نعترف بأن أساساً هو "الشئ فى ذاته" رغم أننا لا نعرف طبيعته بل ظاهره فقط، لذا فإن العقل لا يقبض على الظواهر فقط، بل يعترف أيضاً بوجود الأشياء فى ذاتها، وعلى هذا نستطيع القول بأن تمثيل كائنات كهذه هى أساس الظواهر، وبالتالى فهى كائنات محض للعقل".[38]

وبعد أن يورد فويرباخ النص السابق يبين أن موضوعات الحواس وموضوعات التجربة ليست سوى ظواهر محضة غير حقيقية بالنسبة للعقل لا ترضى العقل ولا تستجيب لجوهره، وبالتالى فإن العقل فى جوهره ليس محدوداً بالحس وإلا لم يأخذ الأشياء المحسوسة على أنها ظواهر، بل على أنها الحقيقة المحضة، ومع ذلك فإن كائنات العقل يراد لها أن تكون موضوعات حقيقية للعقل، على ذلك فإن فلسفة كانط تناقض بين الذات والموضوع، بين الجوهر والوجود، فالجوهر الذى يعزى إلى الذهن والوجود إلى الإحساسات، أن الوجود المفتقر إلى الجوهر - أى وجود الظواهر بدون واقع موضوعى - ليس سوى مجرد ظاهرة (الأشياء المحسوسة) بينما وجود الجوهر دون وجود الفكر (الجواهر الذهنية) فإنها تعقل لكنها تفتقر إلى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا - والموضوعية، أنها أشياء فى ذاتها، حقيقية ولكنها ليست أشياء واقعية.

إن فويرباخ لا ينتقد كانط لأنه يفترض الأشياء فى ذاتها، لأنه يسلم لها بالواقعية (الواقعية الموضوعية) فى حين أن فويرباخ ينظر إليها على أنها مجرد فكرة ذهنية غير مزودة بالوجود. أى غير موجودة وجوداً فعلياً. وقد تابع تلاميذ فويرباخ "البرخت رو" و"تشرنشيفسكى" نقده لكانط مما جعل البعض يرى أن كل مدرسة فويرباخ قد استدارت عن كانط إلى الرفض التام لكل مثالية ولا إدارية[39].

إن العالم فى ذاته موجود وفلسفة فويرباخ تسلم بأن "الأشياء فى ذاتها" موجودة خارج ذهننا، وبالتالى فإن ما يسميه فويرباخ "الشئ فى ذاته" هو النقيض المباشر لما يسميه كانط بالشئ فى ذاته، ومن هنا فهو يتهم الأخير بالتسليم بالشئ فى ذاته باعتباره "تجريداً بلا واقعية" بينما هو عنده "تجريد مع واقعية" يعنى عالماً موجوداً خارج ذواتنا قابلاً للمعرفة تماماً وغير مختلف إطلاقاً عن المبدأ الظاهر.

ويرتبط نقد فويرباخ لكانط بنقده للمثالية الألمانية: "فشته يعد فى نظر فويرباخ "مسيح

العقل النظرى"[40] وشيلنج الذى بدأ بمحاولة اتخاذ طريق غير مثالى بمحاولة إدراك الوجـود الخاص بالطبيعة على أنه حقيقة أولية ومستقلة منطقياً ولا تستمد من وجود الـوعى أو مـن الذات المفكرة. ومع أن شيلنج وهو يحاول أن يتغلب على المثالية الذاتية كان بعيداً جداً عـن التحرر منها. ففى محاولة ربط الطبيعة بالذات، فهم الطبيعة على أنها ذات أخرى، فطبيعتـه ليست طبيعة العلم، ليست طبيعة إدراك الحواس، ولكن تركيبه من الخيال: فهو يرى الطبيعة على أنها شكل مرئى خيالى مثل الأشباح فى الحلم. ويسلم فويرباخ بأن شيلنج كان حلقة هامة بين فشته وهيجل. فعندما يبدأ هيجل بالمطلق فـإن مطلقـه ذو مضـمون إيجـابى، فكـرة الموضوعية التى توضع مقابل ذاتية الفلسفة الكانطية الفشتية، وفلسفة شيلنج بعيدة عن كونها فلسفة المطلق الذى أخذ بها مؤيديها فقد كانت مثالية ذاتية لكن بنغمة مختلفة.

ويميز فويرباخ بين فلسفة شيلنج وهيجل فهما ضدان، هيجل يمثل المبـدأ الـذكرى أو الرجولى: الاستقلال والفاعلية أو الذاتية، المبدأ المثالى، شيلنج يمثل المبدأ المؤنـث: التلقـى الانفعالية حيث استلهم أولا فشته ثم أفلاطون واسبينوزا وأخيراً بوهمه، أى المبدأ المـادى. وبينما هيجل ينقصه الحدس فإن شيلنج تنقصه قوة الفكر والتحديد، شيلنج لا يفكـر إلا فـى الكلى وما أن يأتى الشئ الجزئى الخاص والمحدد حتى يسقط فى الخيال، وعنـده العقلانيـة ليست سوى قناع واللاعقلانية حقيقة. وبينما هيجل لا يبلغ سوى وجود، وواقع مجرد يناقض المبدأ اللاعقلى. فإن شيلنج لا يبلغ سوى وجود خيالى يناقض المبدأ العقلى. هيجل يسـتعيض عن نقص واقعيته بقاموس من كلمات حسية جافة، شيلنج بأقوال جميلة، يعبـر عـن غيـر المألوف بطريقة مألوفة، هيجل يحول الأشياء إلى أفكار، وهو شيلنج يحول الأفكار الخالصة إلى أشياء، هيجل يخادع الأذهان التى تفكر بينما يخادع شيلنج الأذهان التى لا تفكر. فلسفة الواقع كما ندركها فى الحلم هذا هو شيلنج وكما ندركها فى المنطق هيجل. شيلنج ينفى الفكر المجرد فى الخيال هيجل ينفيه فى الفكر المجرد. وكتحقيق للفلسفة القديمة نجد هيجل هـو البدايـة السـلبية للفلسفة الجديدة وشيلنج هو الفلسفة القديمة التى تتصور أنها فلسفة الواقع الجديد"[41].

وحين ينتقد فويرباخ المثالية فإنه يوضح طبيعتها الأساسية بالفقرة التالية من فشته: "أنت تفترض أن الأشياء واقعية وأنها موجودة خارج ذاتك لسبب وحيد هو أنك تراهـا وتسـمعها وتلمسها ولكن البصر واللمس ليس سوى إحساسات. أنت لا تـدرك الأشـياء بـل تـدرك

إحساساتك فقط". ويرد فويرباخ على ذلك بأن الكائن البشرى ليس أنا مجردة بل رجل وامرأة وأن مسألة ما إذا كان العالم أساساً يمكن أن يقارن بهذه المسألة: هل الرجل والمرأة إحساس أم أن علاقتنا فى الحياة العملية تبرهن على عكس ذلك؟ ذلك هو العيب الأساسى فى المثالية، أنها تسأل وترد على مسألة الموضوعية والذاتية وواقعية أو عدم واقعية العالم من وجهة نظر النظرية وحدها. مع أن المثاليين أنفسهم يسلمون فى الحياة العملية بواقع "الأنا" وواقع "الأنت" بالنسبة للمثاليين تصلح وجهة النظر هذه للحياة العملية فقط وليس التأمل.

ثالثاً: النزعة الحسية المعرفية:

النقد الذى وجهه فويرباخ للمثالية المجردة وتأكيده على الحس مقابل التجريدات المنطقية جعله يعقد عقداً جديداً يربط فيه بين الفلسفة والعلم الطبيعى بدلاً من الربط التقليدى بينها وبين اللاهوت ويأتى بالعلوم الطبيعة إلى المقدمة لتكون أساس الفلسفة. فهو يتحدث فى كتابات عديدة عن فلسفته صابغاً إياها بصفة علمية وما يطلق عليه القوانين الميتافيزيقية ليس لها صلاحية إلا إذا ثبت أنها قوانين العلم الطبيعى. أما من يخرج بعيداً عن عالم العلم ويستخدم مناهج لا تتفق مع مجموعة المناهج التى أثبتت نجاحها فى العلوم الطبيعية فهو يزج بنفسه فى عالم الغموض ويتوه بين سحابات اللبس اللغوى التى يموج بها عالم الفلسفة التقليدى.

وقد كان فويرباخ على دراية بأن الطريق الجديد يجب أن تتصدره الأساليب العلمية لا الخيالية ولا المنطقية وكان يفخر بوجهة نظره غير المتزمتة أمام كثير من الذين أساءوا فهمه وقد عبر عن شكوكه لبولين Bolin بقوله: "أنهم حتى الآن لا يعرفون أنه ليس لدى فلسفة سوى تلك الفلسفة التى لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها دون أن يفقد إنسانيته، كما أنهم لا يعرفون أن هذه الفلسفة ليس لها علاقة مشتركة مع الفكر الفلسفى التقليدى بما فى ذلك فكر كانط ولا يعرفون أن أساس هذه الفلسفة هو العلم الطبيعى(42).

وتعتبر بداية الفلسفة هى بداية المعرفة عموماً، وهى ليست بداية الفلسفة على أنها شكل خاص من المعرفة متميز عن العلوم التجريبية ويؤكد التاريخ نفسه ذلك، فالفلسفة أم العلوم. وقد كان الفلاسفة الأوائل علماء فى العصور القديمة مثلما الأمر فى العصور الحديثة. ومن

هنا فإن مهمة الفلسفة ليست تميزاً مجالها عن العلوم الطبيعية ولكن أن تستبقى علاقاتها الوثيقة بها. وأن تدرك أن "النشاط التجريبي" هو أيضاً "نشاط فلسفى" وأن الأبصار هو أيضاً فكر، وأن أعضاء الحس هي أعضاء الفلسفة وأنه يجب أن نتفلسف تحت إرشاد الحواس[43].

نلتقى بهذه الأفكار كثيراً فى " القضايا الأولية.." فالفلسفة هى إدراك ما هو كائن، والتفكير فى الأشياء والكائنات وإدراكها كما هى، يعد القانون الأعلى والشكل الأسمى للفلسفة[44]. والفلسفة يجب أن تربط نفسها بالعلم الطبيعى كما يجب أن يرتبط العلم الطبيعى بالفلسفة، وهذه الرابطة المبنية على الحاجة المتبادلة وعلى الضرورة الداخلية سوف تكون أكثر دوماً ونجاحاً وصدقاً من الزواج غير المتكافئ بين الفلسفة واللاهوت"[45].

والفلسفة عند فويرباخ لا تصل إلى الحقيقة فى النهاية بل تبدأ بها، وهذا هو المجرى الطبيعى والملائم الذى أخذته الفلسفة، ويتطلب الانتقال من الإدراك الطبيعى إلى الفلسفة ضرورة بينما الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبى رفاهية. فالفلسفة التى تبدأ بالتجريبى تظل شباباً على الدوام، بينما الفلسفة التى تختتم بالتجريبى فإنها تصبح أخيراً عاجزة متداعية وتمل الحياة وذلك لأننا إذ بدأنا بالحقيقة وظللنا داخلها فإننا نتوقف أبداً على أن نحتاج إلى الفلسفة، لأن الإدراك التجريبى يتركنا فى المنتصف والفلسفة التى تحتتم بالتجريبية ستكون على هذا محدودة بينما التى تبدأ بها ستكون غير محدودة.

وتظهر المعرفة لدى فويرباخ كنشاط عملي وكتأثير مشترك بين الإنسان وما يحيط به، فهى نشاط يستوعب كيان الإنسان كله وليس حواسه فقط – لقلة إدراكه – وإنما أهواؤه، رغباته، آماله. ويبين فويرباخ – وأن كان لم يقدم ابستمولوجيته فى صياغة نسقية مثل أصحاب نظرية المعرفة – كيف تتأتى المعرفة؟ ما هو معنى أن يعرف الإنسان؟ فالمعرفة عنده ليست المشاعر أو الفهم، وإنما كيان الإنسان كله. وعلى الرغم أن فويرباخ لم يطور هذا الجانب من فلسفته – كما يرى بعض المفسرين والشراح – إلا أننا يمكن أن نعتبر نزعته الحسية إحدى إسهاماته فى نظرية المعرفة. فقد أوضح بعض النقاط الهامة بتأكيده على النزعة الحسية ووسائل المعرفة، تلك التى أثارت بعض المناقشات والتفسيرات التى سوف نشير إليها لنلقى الضوء على جهد فويرباخ لتوضيح نزعته الحسية المتعلقة بمضمون المعرفة وطبيعة العارف والعلاقة بينهما وحقيقة المعرفة وغيرها من المسائل.

يوسع سيدنى هوك مفهوم المعرفة ومنهجها ليجعلهـا شـاملة كـل فلسـفة فويربـاخ الانثربولوجية. وهو يحاول وصف فلسفة فويرباخ ومنهجه، إلا أن ذلك صعب مـن خـلال مفاهيم الفلسفة التقليدية – ويدلى برأى هام للغاية، لأنه يرى أن "لجوء فويرباخ للعلم ليس لـه أهمية"، لأن فويرباخ يسعى إلى تأكيد أهمية حياة الإنسان الشـعورية والعاطفيـة فـى المجـال الإدراكى والقول بناء على ذلك أن "منهج فويرباخ بالمعنى الأوسع هو منهج انثربولوجى"(46).

ويمكن قبول هذا التفسير الذى يقدمه هوك إذا تبينا الفارق بين كـل مـن الموضـوع والمنهج، فالانثربولوجيا هى الموضوع الأساسى لاهتمامات فويرباخ الفلسفية، أمـا المـنهج الذى تناول به هذا الموضوع فقد أشار إليه فويرباخ نفسه على أنه حسى تجريبى وهـو مـا أطلق عليه هو اسم "المنهج النقدى التكوينى" مما يجعلنا نؤكد أن "أسـاس مـنهج فويربـاخ الإدراكى ليس الانثربولوجيا الفلسفية ولكن التجريبية أو الموقف العلمى. فالتجربة الحسية أو بمعنى أدق، التجربة الحسية الإنسانية وليس المنطق أو العقل هى المعيـار الوحيـد المتـاح للإنسان، ويمكن أن نمضى من الوجود إلى الجوهر لكن لا نستطيع أن نمضى من الجـوهر إلى الوجود، والمبدأ الأول للمنهج الفلسفى هو أن كل القضايا الفلسفية يجب أن يكـون لهـا أصل ومضمون حقيقى فى التجربة الحسية"(47).

والتفسير الثانى هو الذى يقدمه كامنكا، الذى فرضت عليه معالجته فلسفة فويربـاخ أن يتناولها حسب موضوعاتها كل على حدة ومن ثم لم يعالج تلـك الفلسـفة حسـب تطورهـا التاريخى، وبهذا سقط فى الخلط والتناقض فى الفهم، وقدم لنا تصوراً مضطرباً غير واضح، يظهر ذلك فى عرضه أولاً للتصور الناضج لفلسفة فويرباخ فى الطبيعة ونزعته الحسية مـع أنها لم تتضح إلا بعد نقده لفلسفة هيجل وكما ظهرت فى "جوهر المسيحية" و"قضايا أولية.." و"مبادئ فلسفة المستقبل" ثم تناول كامنكا فى نفس الوقت المرحلة المثالية السابقة حيث انتقـد فويرباخ التجريبيين: باخمان ودروجس دون أن يعى – كامنكا – الاختلاف بين طبيعة نظرية المعرفة فى كل مرحلة من هاتين. إلا أننا لو بدأنا بالعكس أى بالمرحلة الهيجلية التى تبنـى فيها المثالية معطياً الوعى الدور الأول فى اهتماماته الابستمولوجية ثم نتبع هـذه بمرحلتـه الجديدة "فلسفة المستقبل" أى بالنزعة الحسية التجريبية ربما نكون فى الاتجاه الصحيح. ففـى المرحلة المثالية وبالتحديد فى نقده لدورجس يظهر أن الحواس تعطينـا الصـور فقـط وأن

الأشياء فى ذاتها، التى تتأتى لنا فقط من خلال الفكر.

وفى المرحلة التالية من تطوره، تلك التى اتجه فيها من المثالية إلى نزعة حسية تجريبية بدأت بنقده لهيجل من أجل البدء بالمحسوس الذى يعد مصدر كل معرفة وفيها حدد فويرباخ أن كل مفهوم للمعرفة يعنى ويتطلب واقعاً موضوعيا مستقلاً فى وجوده عن العارف، وأننا نحصل على معرفة المضمون المادى (الشئ) من الوعى الحسى كما أننا نحصل على التصور من الفهم ونحصل على المبادئ المنطقية من العقل وذلك بقبول النسق الكانطى الهيجلى التقليدى للمعرفة. إلا أن فويرباخ يرى أن هذا النظام لا يمكن أن يبدأ بدون المضمون الحسى، وأن الإدراك الحسى لا يمكن تمييزه عن القدرات الأخرى إلا من خلال الإشارة إلى الواقع الموضوعى الذى تتضمنه هذه المضامين.

ويؤكد فويرباخ أننا لا يمكن أن نصل إلى المضمون الحسى بادئين من المنطق أو حتى من المفاهيم وإذا لم تتوافر الصفة الموضوعية والمادية والتمييزات الكمية للإنسان فلن يستطيع أبداً أن يؤمن بها. أضف إلى ذلك أن الإدراك الحسى يهيئ له المعرفة بالموجودات الحسية الأخرى ومن ثم فإنه يعيد النظر فى ذاتية ردود أفعال الآخريين، ويمكن للإنسان أن يحتاط من الصفة الذاتية العامة للبشر كنوع، وذلك بملاحظة ردود فعل الحيوانات (للضوء على سبيل المثال). إلا أن فويرباخ غالباً ما كان يشير إلى مراجعة الصفة الذاتية بالمعنى الأضيق بالنسبة لعلاقة الإنسان مع غيره من البشر، وهذا يعد جانباً آخر من تصميمه على "الأنا والأنت" وعلى طبيعة الإنسان ككائن نوعى وتصبح معرفته تنتمى إلى كل النوع أو إلى كل الجنس البشرى.

وهناك مواضع فى كتابات فويرباخ تدل على أنه كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة، أى أن موضوعات المعرفة هى الأشياء المعروفة ذاتها والقول أن فويرباخ كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة يعنى أن لها تأثير عارضاً على أعضاء أدركنا – حواسنا. وقد كتب فويرباخ: "أن الواقعى هو موضوع الحواس أو الحس"(48).

وفى مقال آخر يوضح فويرباخ مهمة العلم على أنها تتألف من خلق موضوع علمى مما هو ليس بعلم، وإنها شئ معطى لخبرة الحواس. ويبين كامنكا أن فويرباخ فى نقده لمناقشة هيجل فى الفينومينولوجيا لهذا الموضوع يظهر لديه خطا اسميا واضحاً، بمعنى أن

خبرة الحس تعطينا الجزئيات فقط التى نكونها فى مجموعها ونثبتها فى وعينا وذلك عن طريق المفاهيم والأسماء. ومن هنا تأتى نظرية فويرباخ التقليدية للحقيقة أن التسمية هى نشاط إنسانى يتحدد بواسطة النوع، إلا أن مغزى هذه التسمية هو فى نهاية الأمر ما يمكننا من أن نعثر على الأفراد والجزئيات. أن الكلمات والمفاهيم بالنسبة للوعى الحسى هو مجرد علاقات تمكن هذا الوعى من الوصول إلى الشئ الفردى الذى يعد الشئ الوحيد الذى نعرفه على أنه حقيقة واقعية(49).

وقد تناول فويرباخ – فى بعض كتاباته – ما هو مألوف للحواس على أنه رمز للواقعية وليس للواقعية ذاتها. وهذا ما يسميه كامنكا النظرية الفويرباخية المطورة فى المعرفة "النظرية الهيروغيلفية"، والتى تعنى أن ما هو معروف للخبرة الحسية طبقاً لهذه النظرية ليس الموضوع أو العملية، وهذا التأثير يمثل العلاقات والتمييز، كما يمكننا من معاملة الأشياء المعروفة. إلا أن هذا – كما يقول كامنكا أيضاً – لم يتطور فى أعمال فويرباخ بطريقة مرضية مقبولة. ومن ثم يمكننا القول أن إسهامه فى نظرية المعرفة يكمن فى الجانب النقدى، وفى إدراكه الواعى بأننا لا يمكن أن نصل من المفاهيم إلى الوقائع، وأن المثالية يمكن فقط أن تخلق عالماً وهمياً، وأن الوعى لا يمكننا أن نفصله فصلاً منطقياً عن الإنسان "كحيوان عاطفى مادى"(50).

ومن الناحية الإيجابية نجد فويرباخ يؤكد أن الوحدة المنطقية للحواس وطبيعة المعرفة، أو أن المعرفة كنشاط عملى تحتوى على العلاقات والاهتمامات الطبيعية والاجتماعية، كما يرى أنه لا يمكنه أن يبدأ البحث فى المعرفة بنقد وسيلة المعرفة أو بالبحث عن مقياس لليقين يسبق تحليل المعرفة ولكنه ينظر فى العملية الواقعية للمعرفة من خلال الحواس أو خلال الحواس وارتباطها بكيان الإنسان ككل ولا يكتفى فويرباخ بهذه النزعة الحسية – ليس لأنها ضد العقل (لا عقلانية) غامضة على أساس وشعور غامضين. فقد أكد مراراً أن الأمر ليس كذلك، فالوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست سوى التفكير والتعبير بوضوح ودقة عن آراء معينة فى اصطلاحات عقلية. وبناء على ذلك يتحتم أن يكون الفكر جزءا متمماً لفلسفته فهو يسلم بطريقة مطلقة أن الكون يغدو واضحاً أمام العقل. ولكنه يفترض الإنسان باعتباره عقلاً ذا مسام (نوافذ) وأن الحواس بمثابة تلك النوافذ، فهو فكر يتفق مع الحواس ولا ينبذها ولا يحيد بعيداً عن الشئ المدرك بالحواس بل يتمركز حوله.

الفصل الثالث

الطبيعة عند فويرباخ

تمهـــــيد:

يقدم فويرباخ فلسفته على أنها جديدة تماماً حين يؤكد في الفقرة الختامية من "مبادئ فلسفة المستقبل" على: أن محاولات الإصلاح التي حدثت فـي الفلسـفة حتـى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط وأنه لكي توجـد فلسفة جديدة حقاً، أي مستقلة، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المسـتقبل مـن الضروري أن تتميز جوهرياً عن الفلسفة القديمة[1].

وهذا الهدف هو ما سعى فويرباخ إلى تحقيقه في كتاباته مثل: "ضـرورة إصـلاح الفلسفة"، "القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة"، "مبادئ فلسفة المستقبل". وهي المحـاولات التي تنطلق أصلاً من "نقد فلسفة هيجل" وتمهد لتيارات الفكر المعاصر "ففي النصـف الثاني من القرن الماضي انحلت إمبراطورية الفكر الهيجلي... ووصلت الفلسفة إلـى نهايتها... ولم يبق سوى وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته إلى الحقيقـة.. ألا وهـو الوجود المادي العيني للإنسان.. وقد مثل فويرباخ مرحلة انتقال حاسمة دل عليها أسمه "معبر أو ممر النار"، وتشعبت منه دراسة الإنسان فظهـر تيـاران عظيمـان: الأول الوجودي، الذي أهتم بدراسة الإنسان من داخل أو (الفرد) والثاني أهتم بدراسة الإنسان من الخارج أي من الظروف الخارجية لحياة الجماهير"[2].

والذي يهمنا هنا هو أن نبين كيف تم ذلك مـن خـلال تقـديم فلسـفة فويربـاخ الأنثربولوجية وبيان تأكيدها على الإنسان. وسنبدأ أولاً بعـرض المفهـوم الفويربـاخي للطبيعة باعتبارها الأساس الفلسفي لفهم الإنسان، إذ أن دراسة الطبيعة كانت لها أولوية في فكر فويرباخ، وقدم فيها تصوراً مختلفاً تماماً عن التصور الهيجلي **"فالفلسـفة هـي علم الوجود، هي التفكير في الأشياء والموجودات كما هي، ذلك هو القانون الأساسي وتلك هي المهمة الأسمى للفلسفة"**[3] أي العودة للطبيعة والإنسان. وهذا الفهم لمهمـة الفلسفة وموضوعها يقتضي منا أولاً التعرض لفلسفة هيجل في الطبيعة، وبيان موقـف فويرباخ منها، حتى يتسنى لنا أن نوضح فهمه للطبيعة كأساس لفلسفة الإنسان.

أولاً : فلسفة الطبيعة عند هيجل:

الطبيعة عند هيجل كما يبين "ستيس": "هى النقيض فى المثلث الذى يتألف من الفكرة المنطقية والطبيعة والروح. ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة، أنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر، أو حين تكون غريبة غربة ذاتية، وإذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هى العقل فإن الطبيعة إذن (اللاعقل أو اللامعقول). والطبيعة أيضاً هى اللحظة الجزئية التى سمحت لها الفكرة أن تخرج من ذاتها.. ووفقاً للمبادئ العامة (للجدل فإن الفكرة هى الكلى والطبيعة هى الجزئى والروح هى الشخصى أو الفردية العينية"[4].

ولذا فإن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة يمثل نقطة حرجة فى المذهب (مذهب هيجل) "أنها النقطة التى ينتقل عندها من الأفكار إلى الأشياء. ولما كان لهذا الانتقال كل مظاهر الاستنباط المنطقى شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه فقد قيل أحياناً أننا هنا بإزاء قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء إذ لا يمكن أن يستنبط من الفكر سوى فكر مثله. هذا هو الاعتراض الذى نستنتجه من ولتر ستيس W. T. Stace فى معرض تناوله الفلسفة الطبيعية عند هيجل حيث يرى أن افتراض أنه ابتدأ من أية عملية من عمليات المنطق، أى من الفكر وحده يمكن أن تستنبط شيئاً موجوداً بالفعل هو وهم وجنون.

يقول ستيس أن الافتراض الذى سقناه ليس إلا وهماً كاملاً، فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء ولكنه (وهذا هو المهم) ليس إلا انتقالاً من فكرة إلى أخرى، شأنه فى ذلك شأن أى استنباط آخر. فنحن لانزال فى فلسفة الطبيعة ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة. وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها وإنما فكرة الطبيعة. فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط فى أى مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى[5]. وبالمقابل نجد أن هذا الموقف يثير شكوك فويرباخ حيث يتساءل:

كيف يرتبط الفكر بالوجود، المنطق بالطبيعة؟ هل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة

أمر مشروع؟ أين تكمن الضرورة أو سبب هذا الانتقال؟... مع أننا نرى تحديدات بسيطة في المنطق مثل: الوجود، العدم، الأخر، المحدود، اللامحدود، الجوهر، العرض تتداخل وتنفي بعضها بعضاً، فإنها في حد ذاتها مجردة ذات جانب واحد وسلبية، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذي يتضمن كل هذه التحديدات أن توضع في نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية؟ وكيف تكمن ضرورة التوالي المنطقي في نفي التحديدات المنطقية ذاتها، لكن ما الذي يشكل السلبي في الفكرة المطلقة؟ هل توجد في عنصر الفكر؟ لكنك عندما تشتق المعرفة التي هناك فإنه يوجد مع ذلك عنصر آخر؟ هل هو من المنطق؟

ويجيب فويرباخ: مطلقاً أن المنطق يعرف مقولاته فقط ومقولات الفكر بمعنى آخر فإن ما لا يشكل لا يستمد من المنطق (منطقياً) ولكنه يستمد بطريقة غير منطقية، وهذا يعني أن المنطق يمضي داخل الطبيعة، لأن الذات المفكرة تجد خارج المنطق، الطبيعة أو تجد شيئاً موجوداً في الحال مضطرة لأن تعترف به بسبب خضوعها المباشر أو خضوعها الطبيعي له. وإذا لم توجد الطبيعة فإن المنطق – تلك العذراء النقية – لن يكون أبداً قادراً على أن يفرزها من ذاته"[6].

لا يرى فويرباخ في منطق هيجل سوى اللاهوت، اللاهوت مرتداً مرة أخرى في العقل، اللاهوت محولاً إلى المنطق. فكما أن الثيولوجي هو الخلاصة المثالية أو المجردة لكل الوقائع والتحديدات، كذلك المنطق فـ "كل ما هو كائن في الأرض تجده في سماء اللاهوت، كذلك كل ما هو في الطبيعة في سماء المنطق الإلهي: الكم، والكيف، القياس، الجوهر، الكيميائية، الميكانيكية، العضوية، في الثيولوجيا كل شئ معطى مرتين، مرة تحت الشكل المجرد، ومرة تحت الشكل العياني وفي فلسفة هيجل كذلك: مرة كموضوع للمنطق ثم من جديد كموضوع لفلسفة الطبيعة والروح[7]. أن فلسفة الطبيعة عند هيجل استمرار للمنطق وتكملة له فهي ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة به. وإذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الأفكار، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك، ولما كانا معاً لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر.

ويظهر جوستاف فتر Gustaw A. Wetter أن اعتراض فويرباخ على هيجل مصدره ضعف فلسفة الأخير فى الطبيعة، حيث واجهت محاولة هيجل فى استنتاج الموضوعات الفردية المتنوعة تنوعاً لا نهائياً، واجهت حاجزاً لا يمكن تخطيه. وفويرباخ يرى أن الهيجلية التى كانت قادرة على تفسير الطبيعة كتجسيد للفكرة والتى كانت قادرة على أن تستنبط منها أشكالاً ذات طبيعة ترنسندنتالية لم تنجح فى التوصل إلى بيان تفسير وتنويع الأمثلة الفردية المحسوسة. ذلك لأن هيجل كان يرى فى التشابه بين الواقعة والفكرة نقصاً وضعه تحت عنوان "إمكان الطبيعة" ومرجعه عنده ليس قائماً فى نقص الفكرة وإنما فى نقص أو عجز الطبيعة التى تتناقض مع الروح"[8].

أما فويرباخ فيرى عكس ذلك، فليست الواقعة غير متكافئة مع الفكرة، بل أن الفكر هى التى ليست كافية ولا متكافئة مع الواقعية. ويبين أن ذلك يمثل نقطة ضعف فى المذهب كشف عنها فى نقده لفلسفة هيجل؛ التى يوجد بها فقط إمكانية التتالى وليس التجاور. أى أن هيجل يتحدث عن الزمان وليس المكان، ومن ثم فإن فلسفته تفسر التاريخ وليس الطبيعة. فالهيجلية بنهجها التاريخى غير قادرة على تفسير الطبيعة ولا يمكنها أن تفهمها، ومن ثم تعتبرها أمراً ثانوياً. ولكن هذه السمة الثانوية فى الحقيقة هى صلب فلسفة فويرباخ[9]. ذلك لأن كل القوانين الطبيعية التى اعتبرها هيجل أمراً ثانوياً ليس لها معنى إلا بتطبيقها على الحالات الملموسة كما أن الجزئى ليس له أهمية على الإطلاق فى فلسفة هيجل بينما جوهر الطبيعة يكمن فى تلك الأفراد التى لا يتناولها هيجل. فالفلسفة التى لا تستطيع فهم الجزئى المحدود ينبغى أن ترفض. أن بداية الفلسفة ليست المطلق أو الفكرة، بدايتها فى المتناهى المحدد الموجود بالفعل، فمن المستحيل التفكير فى اللامتناهى بدون المتناهى، هل تستطيع كما يقول فويرباخ أن تفكر أو أن تعرف الكيف بصفة عامة بدون أن تفكر فى كيف محدد؟ إذن ليس اللامحدود هو الأول بل المحدود إذ أن الكيف المحدد ليس شيئاً آخر سوى الكيف الواقعى (الكيف الواقعى يسبق فكرة الكيف)[10].

وهذا ما يوافق عليه ستيس Stace شارح هيجل ومفسر فلسفته حين يعرض للموقف الغريب الذى وقفه هيجل إزاء مسألة الحدوث والعرضية فى الطبيعة، فى رده

على كروج W.T.Krug (1770-1841). الذى رأى أن هيجل يحاول فى فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة وتساءل عما إذا كان فى استطاعة هيجل أن يستنبط له (قلمه)، قلم كروج الذى يكتب به. ولقد رد هيجل عليه بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل تشغل بها نفسها، وأن هذه المسائل أكثر أهمية من قلم كروج. ويرى ستيس أن هيجل هو الذى أخطأ وأصاب كروج فيما يتعلق بموضوع القلم ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق وأن هجوم كروج معقول وأن له ما يبرره[11].

وإذا كان على كل فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط بالفكر كل تفصيلات الكون، فإن هيجل يرى أننا لا يمكن أن نتوقع استنباط أنواع الطبيعة كلها، لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثراً أعمى بلا مبرر. ويضيع المبرر وسط الاضطراب اللامتناهى الذى يحدث فى الطبيعة، وهذا الإفراط فى منتجات الطبيعة هو فيما يرى هيجل لون من ألوان الجنون أو اللاعقل المطلق فى الطبيعة، وهو يلاحظ أن ما يسمى بثراء الطبيعة أو تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس إنما هو فى الحقيقة بعيداً كل البعد عن أن يكون قمينا بالإعجاب، بل أنه يمثل ضعف الطبيعة وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل، وأنه شعر واندفاع جنونى، أنه رقصة باخوسية تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل.

وإزاء ذلك نجد فويرباخ فى الفقرة [54] من القضايا الأولية يقول: أن ماهية الموجود بوصفه موجوداً هى ماهية الطبيعة. بينما التكاثر (التوالد) الزمنى لا يخص سوى الأشكال وليس ماهية الطبيعة[12]. ومن هنا يجب على كل العلوم أن تتأسس على الطبيعة. ويصوغ جارودى مشكلة العلاقة بين الوعى والطبيعة عند هيجل وفويرباخ فى إطار مشكلة الاغتراب: فالطبيعة لها وجودها المستقل عن الوعى وخارج دائرة الطبيعة والإنسان لا وجود إلا لتصورات خيالية ووهمية، وبهذا عكس فويرباخ النظام الهيجلى فحين يقول هيجل "الفكر" يقول فوبرياخ "المادة" وحين يقول هيجل "الله" يقول فويرباخ "الإنسان"، ليس الله هو الذى يغترب فى الإنسان ولكن الإنسان هو الذى يغترب فى "الله"[13]. أن النتيجة التى انتهت إليها الفلسفة الحديثة والتى كان فويرباخ أول من

أوضحها لنا هى أن الفكر لا يمكن أن يوجد إلا فى المخ وأن العقل لا يمكن أن يوجد إلا فى الطبيعة ومصاحباً لها وأنه ليس له حياة خاصة به منفصلة عن الطبيعة.

يزعم المنهج الهيجلى أتباع مجرى الطبيعة نفسه، صحيح أنه يقلد الطبيعة، لكن هذه النسخة تفتقر إلى حيوية الأصل[14]، ذلك لأن الطبيعة عند هيجل هى الفكر المغترب عن ذاته، يوضح فويرباخ ذلك فى "القضايا الأولية" بقوله: "أن فلسفة هيجل هى تعليق Suspension التناقض بين الفكر والوجود، ذلك التناقض الذى عبر عنه كانط بشكل خاص، بيد أن علينا الحذر فهى – فلسفة هيجل – ليست سوى تعليق لذلك التناقض داخل الفكر فقط، الفكر لدى هيجل هو الوجود، الفكر هو الموضوع والوجود هو المحمول. المنطق هو الفكر (التفكير) فى عنصر الفكر، أو الفكر الذى يفكر ذاته، غير أن التفكير فى عنصر الفكر يظل شيئاً مجرداً، ولذا نراه ينجز ذاته ويغترب عن ذاته هذا الفكر المنجز والمغترب هو الطبيعة[15]. ويرى فويرباخ أن من واجبنا أن لا نذهب أبداً إلى وجود تعارض أساسى بين الطبيعة والروح (الفكر). وعلى الفلسفة أن تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض باتخاذها كنقطة انطلاق لها ليس الروح العاجزة عن الإحساس بالطبيعة، بل الطبيعة التى تتيح لنا قراءتها المنتبهه جلاء صيرورة الروح.

ومن هنا يقول ارفون أن فويرباخ – الذى يعى الطريق المسدود الذى تنتهى إليه المثالية – يأخذ على عاتقه إعادة تفسير مفاهيم الوجود والفكر، وكذلك العلاقات القائمة بينهما. وهو بدلاً من أن يجعل الوجود يتلاشى فى الفكر كما تفعل الهيجلية نراه يحرر الوجود من طغيان العقل ويعيد له كيانه الملموس، هنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه. على هذا النحو يزول عن الوجود طابعه المجرد. وما أن يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فويرباخ أنه قد تمكن من تحقيق الحلم الذى داعب الفلسفات السابقة دون أن تتمكن أية فلسفة منها من تحقيقه، أى اتحاد الفكر والوجود، فالوجود من حيث هو وجود عليه أن يتلقى داخله الفكر على شكل معرفة، هنا ينقل فويرباخ اهتمام الفلسفة إلى الواقع نفسه[16]. أن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم فى الوجود الإنسان، لأن الإنسان هو الذى يؤلف مضمونها موضوع الاهتمام الحقيقى[17].

ثانياً: التصور الفويرباخى للطبيعة

يقدم لنا فويرباخ تصوراً جديداً للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصوراً يمكن أن يطلق عليه التصور الانثربولوجى للطبيعة. حيث يمتزج فى هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان "إذ ليس بوسع الإنسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن، ويريد ويحب أى كائن آخر سوى الوجود البشرى، بما فى ذلك الطبيعة، وذلك – كما يقول فويرباخ – لأنه كما يشكل الإنسان جزءاً من ماهية الطبيعة – وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية المبتذلة – كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءاً من ماهية الإنسان – وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية الذاتية – وهو الأمر الذى يشكل سر فلسفتنا فى العلاقة مع الطبيعة، ونحن لا يمكن أن نتجاوز أنانية المسيحية، إلا عبر ربط الإنسان بالطبيعة"[18].

ويمكن القول أن التأثير الذى مارسته الطبيعة على فويرباخ، هو الذى أملى على فكر فويرباخ موضوعه الأساسى. أنها العنصر الأكثر أهمية من بين العناصر التى كونت تفكيره. ويرجع هذا التأثير إلى فترة مبكرة من حياته حيث نجد أنه كتب إلى والده فى 28 مارس 1820 يقول: "أننى مثل روح نهمة تريد الاحتواء على الكل، ليس الكل كمجموع تجريبى، بل كشمول منتظم، أن رغبتى المطلقة، والتى أساء عالم الفيزياء تفسير مغزاها ولا يمكن لغير الفيلسوف أن يتناولها فى كمالها وجلالها[19]. أن فويرباخ لا يلجأ إلا إلى الطبيعة، وإلى مزيد من الطبيعة، كما يقول جوتفريد كيلر، لقد عرف كيف يرتبط بالطبيعة فى كل ثرائها فى كل عمقها، وهو أبداً لن يدع أحد ينتزعه منها. وكتب إليه "كونراد ويويلر" بعد أن قرأ "جوهر الدين" يعبر عن اتفاقه التام معه وعن إعجابه الشديد الذى يشاطره إياه عدد من الأصدقاء بتصور فويرباخ الانثربولوجى للطبيعة"[20].

وتوضح لنا كتابات فويرباخ ذلك فهو يُشير فى الفقرة [56] من قضاياه الأولية فهمه للطبيعة قائلاً: ".. **هذه المراعى الخضراء الجميلة هى الطبيعة والإنسان إذ أن الاثنين واحد. تأملوا الطبيعة تتأملون الإنسان! وتجدون أسرار الفلسفة أمامكم"[21].. الطبيعة هى الماهية التى لا تتمايز من الوجود، أما الوجود البشرى فهو الماهية التى تتميز عن الوجود، والماهية التى لا تتمايز هى أساس الماهية التى تتميز، ومن ثم فالطبيعة**

هى أساس الوجود البشرى"[22] ولا يعنى ذلك انفصال الطبيعة عن الإنسان وتميزها واختلافها عنه بل يعنى أن الإنسان هو الطبيعة الواعية بذاتها كما يتضح فى الفقرة [58]. فالإنسان الذى هو كائن يعلم أن جوهر الطبيعة الواعى لذاته، جوهر التاريخ، جوهر الدول، جوهر الدين"[23].

ويبين فويرباخ فى المحاضرة الثالثة من محاضراته فى "جوهر الدين" العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة، أو الطبيعة الإنسانية على هذا النحو. "لقد اعترضوا على كتابى "ماهية المسيحية" بقولهم أن الإنسان فى رأيى ليس تابعاً لشئ وأن فى هذا ما فيه من عودة إلى تأليه الإنسان، ولكن الكائن الذى هو شرط مسبق للإنسان هو الطبيعة[24]. أنه لا يعطى الأولوية هنا للطبيعة إلا باعتبارها إنسانية فهى الكائن الأول فى الزمان وليس فى المرتبة "أن وجود الطبيعة هو وجود بلا وعى، وهو الوجود الأول الذى لا بداية له، الأول فى الزمان وليس فى المرتبة، الوجود الأول فيزيقياً وليس أخلاقياً"[25]. ومن هنا فهو ينتقد فى المحاضرة الرابعة الفلاسفة التأمليين، هؤلاء الذين لا يكيفون تصوراتهم مع الأشياء بل يكيفون الأشياء مع تصوراتهم ويقول: "أننى أكره المثالية التى تنزع الإنسان من الطبيعة، ولا أخجل من أكون تابعاً للطبيعة"[26] الطبيعة هى الكائن الأساسى، الكائن الأول والأخير[27].

ولا يعنى ذلك أنه يؤله الإنسان أو يريد تأليه الطبيعة، ويرد على نقاد "ماهية المسيحية" بأنه لم يؤله الإنسان، كما لا يريد أن تكون الطبيعة مؤلهة لاهوتياً ويضيف: "أنا لا أؤله شيئاً وبالتالى لا أؤله الطبيعة"[27]. ويعرف فويرباخ الطبيعة على أنها "**كل القوى والأشياء والكائنات المحسوسة التى يميزها الإنسان عن نفسه**"أو لنأخذ الكلمة **عملياً "الطبيعة" هى كل ما هو مستقل عن الإيحاءات فوق الطبيعية للإيمان الإلهى، كل ما يمثل أمام الإنسان مباشرة، بشكل حسى، بوصفه قاعدة وموضوع حياته، الطبيعة هى الضوء، الكهرباء، المغناطيس والهواء والنار والأرض والحيوان والنبات والإنسان بالقدر الذى هو فيه كائن فاعل بصورة لا إرادية، ولا واعية، أنى بكلمة "طبيعة" لا أطلب بشئ آخر، بشئ صوفى غامض لاهوتى**[29] معنى ذلك أن الطبيعة الفويرباخية كما يلاحظ بحق لينين هى كل شئ ما عدا ما فوق الطبيعة.

الطبيعة بلا بداية ولا نهاية، وكل شئ فيها هو فعل متبادل، كل شئ نسبي هو في آن معاً سبب ونتيجة، كل شئ فيها كلي ومتبادل، فالطبيعة بالمعنى الحقيقي – غير المجازي – هي الطبيعة المحسوسة، الواقعية، كما تظهرها لنا الحواس وتمثلها مباشرة: الطبيعة كل ما نراه وليس من صنع أيدي وفكر الإنسان، ووصولاً إلى تشريح الطبيعة، أنها الكينونة أو جملة الموجودات والأشياء التي ليس لحضورها وأفعالها وآثارها التي تتجلى فيها وتؤلف وجودها وجوهرها أسس هو الفكر أو نوايا وقرارات الإرادة، بل قوى وأسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية كيميائية فيزيائية، فيزيولوجية أو عضوية"[30]. ومن هنا ليس لدى الإنسان أية فكرة عن واقع آخر أو عن وجود آخر سوى الوجود الحسي الفيزيائي.

وقد بين فويرباخ في رده على نقاده أنه يضع بشكل محدد الوجود، الطبيعة، محل الفكر، الإنسان. أي أنه يتجاوز في الشطر الأول بارمنيدس وفي الشطر الثاني كانط. وفي الدين، الطبيعة هي الله، وتلك نقطة هامة تعمق فويرباخ نقدها "أن سر الدين قائم في تماثل الذاتي والموضوعي" أي في وحدة الكائن الإنساني والكائن الطبيعي، الوحدة التي هي في الوقت نفسه شئ آخر مختلف تماماً عن الكينونة الواقعية للطبيعة والإنسانية. وبينما الفكر يفصل الإنسان الصفة عن الموصوف، العرض عن الجوهر، فإن الإله الميتافيزيقي ليس سوى تجريد جملة الخصائص الأكثر كلية المستمدة من الطبيعة. التجريد الذي يفصله الإنسان عن الوجود المحسوس عن مادة الطبيعة فإنه يحوله من جديد عن طريق الخيال إلى ذات أو كائن مستقل[31].

يرجع فويرباخ إلى الإيمان الوثني الحسي القديم بالطبيعة والذي يربطه بالعالم الخارجي يقول في شذراته: "لم تفهم الشعوب القديمة شيئاً دون علامة حسية تعزز إيمانها، ويكمن معنى عميق في قلب هذا الإيمان الوثني بالخرافات يجب علينا على الأقل في كل الأفعال النقدية إلا نستثير فقط "الأنا" ولكن "الأنا الأخرى" أو العالم الخارجي[32]. ويرد على التساؤل القائل كيف ينتج الإنسان من الطبيعة؟ وكيف تنتج الروح من المادة؟ بقوله أعطني أولاً إجابة عن سؤال كيف يمكن للمادة أن تنتج من الروح؟ إذا لم تستطع على الأقل أن تجد إجابة عقلية على هذا السؤال، فإنك سوف

تدرك أن السؤال المقابل يمضى فى الاتجاه الصحيح[33].

ويعلل فويرباخ تجريد الطبيعة فى الله "بسبب حب الإنسان للراحة والسهولة اللتان يجعلانه يضع محل الزمان "الأزلية" ومحل الحركة "النهائية" ومحل الطبيعة "الألوهية" ومحل الحركة "السكون الدائم" وإلى نفس الحاجات الذاتية فإن البشر يستبدلون بالعيانى "المجرد، بالحس "الفهم"، "بالمتعدد" الواحد. وفى المقابل يبين فويرباخ أن "الله ليس العالم إلا فى الفكر، أن الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس، بين الفكر والرؤية المباشرة". ومن يريدون تمثيل الله ككائن موجود خارجنا ولا يعترفون مع ذلك بحقيقة الوجود الحسى فإن موقفهم مرفوض عند فويرباخ: ألا يعترفون إذن بأنه ليس هناك وجود خارج الوجود المحسوس؟ هل لدينا دليل آخر على وجود مستقبل عن الفكر سوى التجربة الحسية؟".

وإذا كانت الطبيعة – عند اللاهوتيين – منفصلة عن جسديتها وماديتها تصبح هى الله، فإن فويرباخ يرفض "اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشئ من فكرته. فالتدليل على أن شيئاً ما من الأشياء موجود معناه فقط: أن هذا الشئ ليس محض فكر، لكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه. كى يأتى الوجود ليضاف إلى موضوع الفكر، يجب أن يأتى شئ ما مختلف عن الفكر ليضاف إلى الفكر نفسه.

إن مثال "الفرق بين المائة جنيه الخيالية والمائة جنيه الواقعية" الذى اختاره كانط فى نقد الدليل الانطولوجى كشرح دقيق للفرق بين الفكر والوجود، والذى سخر منه هيجل، أن هذا المثال كما يقول فويرباخ صحيح تماماً، ومن ثم فهو يوافق عليه ويستخدمه فى مبادئ فلسفة المستقبل: فالمئة جنيه الأولى "الخيالية" لا أملك بعضها إلا فى العقل، بينما أملك الأخرى "الواقعية" فى يدى، الأولى ليست موجودة إلا بالنسبة لى فقط بينما الأخرى موجودة بالنسبة للآخريين أيضاً، يمكن أن تحس وأن تُرى، أنا ما يوجد بالنسبة لىّ، وبالنسبة للغير فى وقت واحد، والجميع متفقون عليه، أى ما يتعدى شخصى يصبح كلياً وكونياً"[34].

يبدأ فويرباخ من مقدمة واضحة هى أن الطبيعة تمثل الحقيقة الأولى والفكر هو

الحقيقة الثانوية، وأن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هى أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول، فالفكر يصدر عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر. وعلى الفلسفة أن تبدأ من الوجود لا الوجود المجرد، لكن الوجود العينى، أى الطبيعة. ويرى ماركيوز أن تحرير الإنسان وهو المهمة الأساسية لفلسفة المستقبل، يحتاج إلى تحرير الطبيعة ومن هنا فإن فويرباخ من هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الإنسان الفعلية فى الطبيعة فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة"[35] فقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد إذ شيد عالماً للعقل على أساس من إنسانية مستعبدة، ويجهر فويرباخ بقوله أنه على الرغم من كل تقدم تاريخى فإن الإنسان لا يزال مفتقر إلى الاعتراف به، والحقيقة التى تصادفها الفلسفة فى كل مكان هى العذاب "هذا العذاب لا المعرفة هو الذى يحتل المكانة الأولى فى علاقة الإنسان بالعالم الموضوعى. أن الفكر يسبقه العذاب وليس لنا أن ننتظر أى تحقيق للعقل ما لم يتلاشى العذاب. أن فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساساً وسيط لتحرير الإنسانية، فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها. وعذاب الإنسان علاقة "طبيعية" بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها. أن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج أساساً لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة[36].

فى كل مكان تقوم الطبيعة بوصل أكثر الأشياء جمالاً وعمقاً بما هو عادى فى الحس الإنسانى، وعلى هذا فإن الإنسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة ويتبع نهجها إذا ما ربط أقصى موضوعات الفكر علواً بأكثر الحاجات والظواهر العامة للطبيعة "أن على الإنسان كما يقول فويرباخ أن يبدأ من هنا – من الطبيعة – من أقل الأشياء وسوف يجد مادة للتأمل والفكر، يقول: "حتى فى أمعاء الحيوانات فإننا نجد غذاء روحياً ومادة للتأمل[37] أن وضوح فويرباخ هنا فى البدء من أدنى الموجودات يتعارض تماماً مع موقف أفلاطون الذى احتار فى سبيل إيجاد مثال للطين والشعر. يقول فويرباخ: "فى الحقيقة أننى أضع المؤثرات الخيرة للماء الحقيقى محل مياه التعميد العقيمة" والمياه الحقيقية هى صورة للوعى الذاتى، وصورة للعين الإنسانية وهى المرآة الطبيعية

للإنسان، فهو يسلم نفسه للماء فى صورته الحقيقية العارية (المجـردة) وتختفـى كـل الأوهام الخارقة فى الماء، وهكذا انطفأت شعلة الديانة الفلكية الوثنية فى المياه الفلسفية الطبيعة الأيونية وعلى سبيل المزاح يطلق فويرباخ علـى مذهبـه "المعالجـة المائيـة الهوائية" Pneumatic Hydrotherapy[38].

ويمكن أن نقف هنا وقفة أظنها هامة نشير فيها إلى أن فلسفة فويرباخ فى الطبيعـة وفى الإنسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة: المادية الجدلية وكـذا الوجوديـة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ويمكن بيان العلاقة بين طبيعة فويرباخ الإنسانية من جهة ومادية ماركس الجدلية من جهة ثانية من خـلال تصـور كـل منهمـا لمفهـوم "الطبيعة". أما فيما يتعلق بنقاط الاتفاق أو الاختلاف مع الفلسفة الوجودية فأننا سـنجدها فى مفهوم فويرباخ للإنسان فى الفصول التالية.

ومفهوم الطبيعة عند فويرباخ هو النقطة الصلبة فى فلسفته وهو الأساس المادى لها الذى تحمس له الماديون. ولكن يبدو أن هذا الحماس لم يستمر للنهاية تجاه هذه الفلسفة التى وصفت عندهم حيناً بأنها "نصف مادية" وحيناً آخر بأنها "مادية ميتافيزيقية" مقابل "المادية التاريخية" ومرة ثالثة تسمى "مادية مثالية" أو "مادية آليـة" وغيـر ذلـك مـن التسميات وما أكثرها.

إن ما تقدمه لنا مؤلفات الماركسيين من تصور عن فلسفة فويرباخ فى الطبيعة، وما تحدده من تصور للمجتمع ربما يفسر تصورها هى الخاص والمحدد للطبيعة والمجتمع بقدر ما يوضح فهم فويرباخ فى المنظور الماركسى، وتلقى لنا ضوءاً ينيـر الطريـق لبيان مفهوم الطبيعة الفويرباخى من وجهات نظر متعددة ومن زوايا مختلفة. ومن هنا يجب أن نعرض بحذر وبوعى الخلافات الدقيقة بينهما. يقول لينين فى "المادية والمذهب النقدى التجريبى": "أنه فيما يتعلق بالمادة ووجود الطبيعة قبل الإنسان فالمرء يتعامل مع ماركس وانجلز وفويرباخ[39] وهو يستشهد برأيه" الذى يعلم الجميع أنـه كـان ماديـاً توصل بفضله ماركس وانجلز إلى فلسفتهما المادية" يقول: "كتب فويرباخ فى رده على ر. هايم: "أن الطبيعة موضوعاً للإنسان أو للعقل، أنها بلا شك بالنسبة للفلسفة التأمليـة أو على الأقل بالنسبة للكانطية شئ فى ذاته، وهى فى هذا المعنى تجريد عار عن كـل

حقيقة ولكن الطبيعة هى السبب فى سقوط المثالية. أن علوم الطبيعة فى وضعها الحالى تعود بنا إلى النقطة التى كانت فيها الشروط الضرورية للوجود البشرى لاتزال معدومة، حيث الطبيعة، أعنى الأرض لم تكن بعد موضوعاً للعين والذهن البشرى، وحيث كانت الطبيعة نتيجة لذلك وجود لا إنسانى مطلق. وتستطيع المثالية أن ترد على هذا قائلة ولكن الطبيعة هى كذلك مجرد وجود تتصوره أنت. وهذا حق لك، لا ينجم عن ذلك أن هذه الطبيعة لم توجد فى وقت ما بصورة فعلية بالضبط كما أنه لا يترتب على عدم وجود سقراط وأفلاطون بالنسبة لى عندما لا أفكر فيهما أنهما لم يكن لهما وجود حقيقى فى وقت ما بدونى"(40).

وفى كتب الفلسفة الماركسية نجد التأكيد على أن الطبيعة هى أساس الفلسفة الانثربولوجية عند فويرباخ، الذى يؤكد على أن الطبيعة هى الواقع الوحيد والإنسان هو نتاجها وتمامها، وفى الإنسان تحس الطبيعة ذاتها. وما يجب الإشارة إليه هنا هو أن مفاهيم: "الوجود"، "الطبيعة" و"المادة" و"الواقع" تمثل جميعها رموزاً مختلفة لمعنى واحد. أن تنوع ظواهر الطبيعة يمكن إرجاعه إلى شئ واحد، أو إلى مادة أولى متجانسة، والماهية متنوعة أيضاً كالوجود. والطبيعة خالدة، فما يظهر في الزمان هو الأشياء الفردية فقط، أنها لا نهائية فى المكان، والمحدودية الإنسانية وحدها تضع حدوداً لامتدادها.

إن فلسفة فويرباخ فى الطبيعة تبين "فهمه الأكثر عمقاً من فهم الماديين السابقيين لوحدة الطبيعة وتنوعها" باعتبار أنه لم يخرج عن إطار "المادية الميتافيزيقية" وقد ظهر هذا جلياً فى تعريفه للطبيعة. يقول ماركس: "أن فويرباخ لا يتحدث عن عالم الإنسان (يقصد المجتمع)، بل يلوذ على الدوام بالطبيعة الخارجية والأكثر من ذلك بطبيعة لم تقهر بعد من قبل الإنسان(41). أن اهتمام فويرباخ مركز على علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومن هنا تصوره الانثربولوجى (القائم على علاقات البشر فى الطبيعة مع البشر الآخرين وليس التصور الاجتماعى، فالفرد عنده كائن غير متميز اجتماعياً مفهوماً فى عمومية (وهذا عينه تجريد). وبحكم تصور فويرباخ غير التاريخى وغير الجدلى للطبيعة والفرد وللمجتمع ولعلاقات الفرد مع الطبيعة ومع البشر الآخريين فإنه

ينتهى ورغم نقده للمثالية وتأكيده أولية الإنسان العيانى والطبيعة المحسوسة إلى مادية ميكانيكية تحتفظ بطابع ميتافيزيقى، الأمر الذى يجعله عاجزاً عن بلوغ تصور صحيح للمسائل الاجتماعية والأيديولوجية وعن إعطائها حلاً صحيحاً"[42].

إن الموقف الإنسانى الذى يمنع فويرباخ من إجراء تحليل صائب للمعضلات الاجتماعية يوضح الطابع المثالى واللاهوتى لتصوره للتاريخ والطابع الميتافيزيقى لماديته، والانفصال القائم عنده بين المادية والتاريخ. هو مادى لكنه لا يدخل التاريخ فى حسابه، وحين يعالج مسائل تاريخية يتبنى وجهة نظر ليست مادية بل مثالية، ثمة انفصال كامل بين المادية والتاريخ عنده[43]. والسبب العميق لهذا الرفض لفلسفة فويرباخ، لماديته شبه الميتافيزيقية والانثربولوجية، هو أن فويرباخ لا يستطيع بوصفه مفكراً بورجوازياً أن يصل إلى نظرية ثورية برغم أن نظريته تمثل أعلى درجة يستطيع بلوغها الفكر البورجوازى، يتوقف فويرباخ بحكم موقعه الطبقى عند مادية، تسوقه بالضرورة من حيث أنها غير جدلية وغير تاريخية إلى إعطاء المشكلات حلا طوباويا ومثالياً"[44].

ويصل الفهم الماركسى إلى أقصاه فى القول بأن "النزعة الإنسانية عند فويرباخ ترتكز على خرافة هى الطبيعة الخالصة. فالطبيعة والموضوع يبدوان له وقد أعطيا بالنسبة إلى كل الأبدية" فى توافق غامض مع الإنسان لا يستطيع إدراكه إلا الفيلسوف. والموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحس لا كنتاج لنشاط المجتمع أو الفاعلية. فالطبيعة عند فويرباخ هى طبيعة الغابة العذراء أو طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثاً فى المحيط الهادى، أن عيوب مادية فويرباخ كما يرى ماركس مرتبطة جوهرياً بكونه يتصور العلاقات الإنسانية لا كعلاقات اجتماعية تحددها صراعات الطبقات بل كعلاقات عامة للإنسان مع الطبيعة ومع البشر الآخرين. صحيح أنه كان يلح على الطابع العيانى للإنسان والطبيعة والعلاقات الإنسانية، ولكن بما أنه لم يكن يعتبر الحياة الإنسانية من وجهة نظر "البراكسيس" الفاعلية التى تحول الإنسان والطبيعة معاً فقد كان مساقاً إلى أن يرى فى الإنسان كائناً حسياً ومتأملاً فى الطبيعة ليس باعتبارها موضوعاً للفعل بل باعتبارها موضوعاً للتأمل[45]. أن موقفه يبين فى نفس

الوقت مع تصوره للإنسان وللطبيعة طابع ماديته التى بما أنها ليست جدلية ولا تاريخية فهى تبقى مثالية فى كل ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية.

هذا التصور الذى يقدم لفلسفة فويرباخ عند الماركسيين وأحياناً يقدم بصورة أخرى مخففة كالتالى: لقد ظل فويرباخ مادياً فى تصوره العام للعالم، ولكنه كان مثالياً فى تصور تطور التاريخ، ذلك التصور الذى يدلنا عليه موقفه المناهض للثورة الذى كان يطبع بشكل خاص مذهبه الاجتماعى.

والحق أن علاقات ماركس وفويرباخ لا يمكن أن تنحصر فى نقطة محددة لأن موقف الأول من الأخير تغيراً كثيراً أثناء تطوره الفكرى، فهو يشيد به تماماً فى البداية خاصة فى تحليله للدين على أساس مادى حتى 1844. وماركس حين يعرض للعلاقات بين الدولة والمجتمع ينقد فلسفة الحق الهيجلية انطلاقاً من نقد فويرباخ للمثالية وتصوره عن الاغتراب، أخذاً على فويرباخ كونه لم يطبق نظريته على دراسة المسائل السياسية والاجتماعية. ثم تجاوزه بعد ذلك ومع تمايز فلسفة ماركس عن فويرباخ فإنه لا يخضع فلسفة فويرباخ للنقد العميق الذى يسلطه على فلسفة هيجل. ذلك لأنه مازال يعتمد إلى حد ما على العناصر الأساسية فى فلسفته ومازال يقدره أعظم تقدير، وبعد عدة شهور من إقامة أسس المادية الجدلية والتاريخية أدرك ماركس بشكل واضح الفرق العميق الذى يفصل تصوريهما وعرض هذه الفروق بطريقة لاذعة فى اطروحات عن فويرباخ(46).

ومع هذا فإننا لا نعدم وجود تفسيرات ماركسية أخرى تدافع عن موقف فويرباخ واتجاهه للطبيعة "لقد كان فويرباخ لا يرتاح إلا للعزلة مع الطبيعة ولكنه لم يكن رغم ذلك يفتقر إلى الروح القتالية، فقد كان مع جاليليو يعتبر المدينة سجن العقول التأملية، أما فى حرية الحياة الريفية فإن كتاب الطبيعة مفتوح لكل من يتمتع بقدر من الذكاء يمكنه من قراءته(47). وقد كتب فى شذراته عام 36-1841 يقول: "أنظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة، فإنا أزيل أخيراً التراب الذى لم تلقى به الفلسفة الرسمية فى برلين داخل غدتى الصنوبرية فقط بل ألقت به أيضاً داخل عينى. لقد تعلمت فى جامعة ألمانية ما هو علم المنطق ولكن ما هو علم البصريات، فن النظر هذا ما تعلمته فى

قرية ألمانية" يقول مهرنغ أن فويرباخ كان يحب العزلة فى الريف لا لأنه يؤمن بالحكمة القديمة القائلة أن السعيد هو من يعيش مغموراً، بل لأنه يجد فى الطبيعة العزم الذى يمكنه من مواصلة النزال"[48].

إن اكتمال النقد الماركسى لفويرباخ لن يتأتى إلا بعرض مفهوم الطبيعة عند ماركس أو ما يمكن أن نطلق عليه "**المفهوم المجتمعى للطبيعة**" الذى يمكن عن طريق بيانه توضيح جوانب فلسفة الطبيعة عند فويرباخ بمعناها الإنسانى، الذى ربما لا يتعارض مع المعنى الاجتماعى للطبيعة عند ماركس بل يؤسسه ويوضحه، فالعالم الحسى الذى يحيط بنا ليس موضوعاً معطى من الأزل ويبقى دوماً مماثلاً لذاته، بل هو نتاج الصناعة والعلاقات الاجتماعية، أنه نتاج تاريخى، نتيجة عمل سلسلة من الأجيال يقول ماركس مؤكداً أهمية دور قوى الإنتاج فى تحول العلاقات بين الإنسان والطبيعة: "يكفى أن ترى كم تتحول الطبيعة البدائية حين تصير بلداً زراعياً أو بالأحرى حين يتحول هذا الأخير إلى بلد صناعى فضلاً عن ذلك. فمن الصعب أن نتصور إلى أى درجة ستكون الطبيعة شيئاً آخر لو توقف البشر عن الشغل مدة سنة فقط". وهو يرى أن تحول حاجات الإنسان هو الذى حسن صناعته وتجارته وعدل نظامه الاجتماعى عما كان عليه الحال قبل الصناعة والتجارة"[49]. أى أنه يؤكد على دور العمل، فالفاعلية المادية، الشغل، الخلق المادى الدائم للبشر، وبكلمة واحدة الإنتاج هو قاعدة العالم الحسى كما هو موجود فى أيامنا بدليل أنه إذا توقف ولو لمدة سنة واحدة فإن فويرباخ لن يجد تغيراً ضخماً فى العالم الحسى فقط بل سيندب بسرعة فائقة ضياع كل العالم الإنسانى، وضياع قدراته على التأمل بل قدرته على الوجود. أن شجرة الكرز مثلها مثل كل أشجار الفاكهة تقريباً قد نقلت واندمجت فى مناطقنا بفضل التجارة منذ قرون قليلة فقط. وبفضل هذا العمل الذى قام به مجتمع محدد صارت جزءاً من الطبيعة التى لدى فويرباخ.

ويمكن أن نجد فى تصور فويرباخ للطبيعة ما يقرب معناها من المعنى الاجتماعى، وما يجعل انتقادات ماركس لتصور فويرباخ "الشاعرى الرومانسى" للطبيعة لا مبرر لها. فنجد فويرباخ يكتب فى "جوهر المسيحية": **يكمن منهجى فى إرجاع ما فوق**

الطبيعة إلى الطبيعة عن طريق الإنسان، وإرجاع ما هو فوق البشر إلى الإنسان عن طريق الطبيعة، على أساس من حقائق وأمثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة"[50].

وهو يصحح مسار فلسفته، أى مسار الفترة المثالية التى مر بها بقوله **حدث أن تمسكت يوماً بالتفكير على أنه الهدف ولكنى الآن أتمسك بالحياة على أنها الغرض من التفكير، لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على تأليف الكتب. ولكن على صنع الإنسان، وذلك ينتج من البدء بالطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة التى مرت عليها يد الإنسان (الطبيعة الإنسانية).. ويمكن أن يكون الإنسان مشتقاً من الطبيعة، ولكن الإنسان من حيث أنه انبثق مباشرة من الطبيعة فإنه كان مجرد كائن طبيعى، ليس إنسانياً، فالإنسان هو نتاج الإنسان والثقافة والتاريخ. بل أن هناك نباتات، وحيوانات عديدة قد تغيرت بفعل الرعاية الإنسانية"[51].**

لم يكتف فويرباخ كما يتصور البعض بالتأمل الحالم للطبيعة بل قدم مذهباً طبيعياً متكامل الأركان. ومهما أطلق على فلسفته من أسماء فإن مفهوم الطبيعة سيظل المفهوم الرئيسى والأساسى فى هذه الفلسفة التى عرفت بالحسية حينا وبالمادية حينا آخر. والطبيعية Naturisme هى الاسم الذى يفضله فويرباخ والذى أطلقه على فلسفته الجديدة فى الطبيعة والإنسان. وهذا يتضح من رد فويرباخ السابق الإشارة إليه على ر.هايم الذى ينتقد فيلسوفنا بقوله: الطبيعة والعقل بالنسبة إليه منفصلان تماماً، وبينهما هوة عميقة لا يمكن عبورها" وهو يعتمد فى هذا النقد على الفقرة [48] من "جوهر الدين" التى تقول : **"لا يمكن تصور الطبيعة إلا من خلال الطبيعة ذاتها، وضرورتها ليست ضرورة بشرية أو منطقية ولا ميتافيزيقية أو رياضية. والطبيعة وحدها هى الكائن الذى لا نستطيع أن نطبق عليه أى قياس بشرى، على الرغم من أننا نقارن ظواهرها ونطلق عليها أسماء كى نجعلها مفهومه بالنسبة لنا، وعلى العموم فإننا نطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام والغرض والقانون، ونحن مجبرون على ذلك بسبب اللغة[52].** ويتساءل لينين ماذا يعنى ذلك؟ هل يعنى أنه لا يوجد نظام فى الطبيعة مثل تتابع الفصول، وهل يعنى أنه لا يوجد تناسق بين الرئتين والهواء وبين الضوء والعين؟ وأنه لا يوجد قانون بحيث تتحرك الأرض فى مداراتها وتكمل دورتها

حول الشمس؟ ويضيف ما المقصود إذن بالفقرة السابقة عند فويرباخ؟. أنه يقصد التمييز فقط بين ما يخص الطبيعة وما يخص الإنسان، فالفقرة السابقة لا تنكر وجود أشياء فى الطبيعة تقابل النظام والغرض والقانون، أنها تنكر فحسب التماثل بين الفكر والوجود، أى أنها تنكر أن النظام والهدف والقانون توجد فى الطبيعة تماماً كما هى عليه فى ذهن الإنسان، فهى ليست سوى كلمات يترجم بها الإنسان أفعال الطبيعة إلى لغته الخاصة كما يتوصل إلى فهمها. وليست هذه الكلمات خالية لا من المعنى ولا من المضمون الموضوعى، ويجب كما يقول فويرباخ: أن نفرق بين الأصل "الطبيعة" والترجمة "الفكر"[53].

وتوضيحاً لذلك يقول: "أن النظام والغرض والقانون بالمعنى البشرى تعبر عن شئ اتفاقى: **"أن التأليه Theism يستدل مباشرة من الطابع العرضى للنظام والغرض والقانون فى الطبيعة، ويدل على وجود كائن مختلف عن الطبيعة يخلع النظام والغرض والقانون على الطبيعة التى هى عماء dissalute فى ذاتها، وغير مبالية بأى تحديد، أن عقل المعتقدين فى الله هو عقل مناقض للطبيعة، مجرد تماما من أى فهم لماهية الطبيعة، فهو يقسم الطبيعة إلى وجودين الأول مادى والثانى صورى أو روحى"**[54].

يبدو فويرباخ هنا وكأنه يكمل أفكار اسبينوزا ويواصل مهمته فى تحديد العلاقة بين الله والطبيعة، أننا نجد عند اسبينوزا "أن الناس اعتادوا تسمية العمل الذى يجهلون سببه عملاً إلهياً، ويظنون أن قدرة الله أو عنايته تظهر إذ حدث فى الطبيعة شئ خارق للعادة. وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج على نظام الطبيعة.. فهم يتخيلون قدرة الله كقدرة ملك عظيم وقدرة الطبيعة كقوة غاشمة. ويوضح اسبينوزا أنه:

* لا يحدث شئ يناقض الطبيعة، فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلى لا يتغير.
* أننا لا نستطيع أن نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده، أو العناية الإلهية، على حين أننا نستطيع أن نعرفها بطريقة أفضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذى لا يتغير.

والمعجزة عند فويرباخ – كما هى عند اسبينوزا – نفى أو خرق للقانون الطبيعى والضرورى. فهو يرجعها إلى جهل قوانين الطبيعة التى كثيراً ما يتخذ منها اللاهوتيون

موقفاً عدائياً، فالقديس أوغسطين – كما يقول مثله مثل الجميع القدماء – كان يحيا فترة لم يتقدم فيها العلم الطبيعي ومن هنا كان يخلط بين الطبيعية والمعجزة، كما ترى في كتابه "مدينة الله" حيث صارت المعجزة طبيعية والطبيعة إعجازية[55]. ولذا يتساءل فويرباخ مستنكراً كيف يتأتى للاهوتي الحصول على فكرة تكون عقلانية عن الطبيعة؟ أنه إذا توصل إلى تلك الفكرة فلن يكون في هذه الحالة لاهوتياً، فالمعجزة المكتملة حقيقة لن تكون أبداً برهاناً على القدرة الكلية التي تعزى إلى الله، يكفي من أجل هذا أن نملك اليقين، ومن هنا يستشهد فويرباخ بتقول اوريل أوغسطين: "إذا أنكرت جوهر المعجزة فإنك بهذا تنكر جوهر الدين".

وعلى هذا يرى فويرباخ أن اشتقاق الطبيعة من الله مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الوجود من الفكر، ويمكن بناء على ذلك أن نقول أن الاعتراف بالقوانين الموضوعية في الطبيعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتراف بالواقع الموضوعي للعالم الخارجي، فالموضوعات والأجسام والأشياء هي التي تنعكس على أذهاننا، وعلى هذا فإن أي اتجاه آخر ينكر القوانين الموضوعية والسببية والضرورة في الطبيعة يرد إلى التيار الإيماني، ذلك الاتجاه الذاتي في مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها من الشعور والعقل والمنطق، وهو لا يفصل العقل البشري عن الطبيعة فقط ولا يواجه ذلك العقل بالطبيعة، بل يجعل الطبيعة جزءا من العقل بدلاً من أن يعتبره جزءا من الطبيعة[56].

يؤكد فويرباخ أن "الطبيعة هي الموضوع الأول والأساسي للدين وذلك في الفقرة الأولى من "ماهية الدين" والمحاضرة الرابعة من "محاضرات في ماهية الدين": فالكائن الذي يختلف عن الإنسان ويستقل عنه، الذي تحدث عنه في "جوهر المسيحية" الكائن الذي ليس له صفات بشرية، وليست له فردية بشرية، ليس شيئا آخر سوى الطبيعة. "أن الشعور بتبعية الإنسان للطبيعة هو مصدر الدين"[57] والكائن المقدس الموحي به في الطبيعة ليس إلا الطبيعة نفسها وقد تجلت بقوة لا يمكن مقاومتها ككائن مقدس. أن إله الطبيعة ليس إلا انطباعاً أو تعبيراً عن قدسية الطبيعة. ويرفض فويرباخ الاعتقاد القائل بأن هناك كائناً آخر في الطبيعة ظاهر أو متميز عن الطبيعة ذاتها أو أن الطبيعة يملؤها

ويحكمها كائن مختلف عنها "أن الطبيعة إذا ما نظرنا إليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها ستكون مملوكة لروح ولكنها روح الإنسان وخياله الذى ينقلها طواعيـة للطبيعـة (أى روح الإنسان) ويجعلها رمزاً ومرآة لوجوده[58].

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن الطبيعة ليست فقط هى الموضوع الأول والأصـلى للدين، لكنها المصدر الأخير والمستمر له. ومن هنا فإن الاعتقاد بأن الله وجود خـارق للطبيعة ومختلف عنها ويوجد خارجها ككيان موضوعى، هذا الاعتقاد لـيس لـه مـن مصدر إلا فى الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعى الذى يوجد فعـلاً خارجـاً عـن الإنسان أى خارج العالم أو الطبيعة هو فى الأصل الله. أن قضية فويربـاخ الأساسـية وكما يتضح فى كل فقرة من "ماهية الدين" هى بيان عكس هذا الاعتقاد. فوجود الطبيعة ليس مبنياً على وجود الله كما يتصور الفلاسفة التأليهين، لكن وجـود الله أو بـالأحرى الاعتقاد فى وجوده مبنى على وجود الطبيعة.

ويعمل فويرباخ فى "ماهية الدين" – بشكل تاريخى وباستشهادات عديدة – إلى تأكيد خلود الطبيعة "فإذا كان الله كائناً خالداً فإننا نقرأ فى الإنجيل: يمضى جيل ويتبعه جيـل آخر ولكن الأرض باقية إلى الأبد. فى كتب زندافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على أنهما خالدين بسبب استمرارهما فى الوجود. قال Ianca (من سكان بيـرو) إلـى راهب من الدومنيكان: أنك تعبد إلهاً مات على الصليب ولكننى أعبد الشمس التى أبـداً لن تموت[59]. وبالطبع ليس هذا المكان مجال مناقشة فلسفة فويرباخ الدينية، إنما نبـين فقط أبعاد مفهوم الطبيعة الذى عده أساس الدين، "فالله وهو كائن كلى وغير قابل للتغير، لكنه هو نفسه الشمس التى تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسـه السماء التى تحتوى عليها جميعاً. يقول Ambrosis "أن الطبيعة العامة تبرهن على أن هناك إلهاً واحداً لأن هناك عالماً واحداً.

ومقابل ما يشير إليه القديس بولس من أن العالم هو العمل الذى يمكن من خلاله أن نفهم وجود وكينونة الله، لأن ما ينتجه المرء يحتوى على كينونته ويظهر ما هو قـادر على فعله. فإن فويرباخ يرى أن ما لدينا فى الطبيعة وما لدينا فى الله إذا ما تخيلناه فقط على أنه خالق أو سبب للطبيعة ليس كائناً أخلاقياً وروحياً ولكنه كائن فيزيقى طبيعـى

فقط. صحيح أن خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والإرادة ولكن الذى ترغب فيه إرادته والذى يفكر فيه عقله لا يتطلب إرادة وعقلاً ولكن قوى وحوافز آلية وفيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية[60]، ومن الواضح كما يقول فويرباخ أننا ندين فى البقاء إلى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية (المسببات). ومن هنا نصل إلى نتيجة هى أننا ندين بأصلنا إلى الطبيعة فهل يمكن لبدايتنا أو أصلنا أن يكمن خارج ذلك إلا نكون منها؟ ياله من تناقض[61].

ويرى فويرباخ أن كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتى تجعل منه كائناً موضوعياً حقيقياً ليست إلا صفات جردت من الطبيعة وتفترض مسبقاً الطبيعة. ومقابل هذا المحتوى الموضوعى للطبيعة نجد المحتوى الذاتى الذى نلتقى به فى الديانة القديمة بأعياد الربيع والصيف والخريف والشتاء لها تأثير على الإنسان. فظواهر الحزن والأسى مرتبطة بموت إنسان والدفء والسعادة بميلاد طفل أو عودة النور والدفء بعد برد الشتاء وبعد حصاد وافر، والخوف من ظاهرة فرعية كل هذه العواطف الطبيعية البسيطة تمثل المحتوى الذاتى للطبيعة.

هذا التوضيح بين المحتوى الذاتى والموضوعى للطبيعة هام فى بيان نقطة أساسية حول فهم فويرباخ للطبيعة، ذلك أن اعتماد الإنسان على الطبيعة كان معناه أن عوامل الطبيعة لا تؤثر فى شكله الخارجى فحسب وإنما تؤثر فى جوهره حتى أن الهواء الذى يتنفسه لا يؤثر فى رئتيه فقط بل فى عقله أيضاً وأشعة الشمس لا تضئ للبصر وإنما تضئ الروح والقلب. وكل هذا معناه أيضاً أن فويرباخ يكره الفصل بين الإنسان والطبيعة مما يقرب بينه وبين القائلين بدين الطبيعة.

وبالرغم من أن فهم فويرباخ للدين يقترب من فهم القائلين بدين الطبيعة، إلا أن دين الطبيعة يحتوى على عناصر لا يقبلها فويرباخ. فعلى الرغم من أن الهدف الرئيسى من دين الطبيعة – كما يوضح الاسم – هو الطبيعة ذاتها وليس شيأ آخر إلا أن الإنسان فى مراحله الأولى – مرحلة دين الطبيعة – لم تكن الطبيعة تمثل له هدفاً مثلما هى فى الواقع، لكنها كانت ما بدا لعقله مما جعل رغباتنا تتخذ موقفاً خارقاً للطبيعة وبتعبير آخر – يقول فويرباخ: لم يكن دين الطبيعة يخلو من الخرافات[62] ومن هنا فهو يميز مذهبه عن دين الطبيعة بقوله:

أنا لا أؤله الطبيعة، فليس فى دين الطبيعة أكثر مما فى الديانات الأخرى بما فيها المسيحية من حقائق. وهى أن الإنسان معتمد على الطبيعة منسجم معها، وأنه جزءاً منها وابناً لها – كما يجب عليه أن يحترمها ويقدسها ليس كمصدر لفنائه وإنما أيضاً كمصدر لبقائه. لأنه لا يتأتى للإنسان أن يتجرد من كل الأهواء المتطرفة لرغبته فى البقاء أو الخلود إلا من خلال الطبيعة.

ثالثاً : موضوعية واستقلال الطبيعة:

ينبغى علينا الوقوف هنا للتفرقة بين معان متعددة، تميز ثلاث اتجاهات رئيسية فى الفلسفة حول فكرة الطبيعة واستقلالها عن الوعى. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نحدد موقع "طبيعة فويرباخ" من تلك الاتجاهات. وما دفعنا إلى ذلك إلا التخبط الشديد بين المفسرين والشراح اللذين تناولوا فلسفته بالشرح والتعليق، هذا التخبط الذى أوجد اتجاهات متعددة فى تفسير فلسفة فويرباخ.

1 – **الاتجاه المادى:**

وهو الاتجاه الذى يرى فى فلسفة فويرباخ استمراراً للتيار المادى الذى يمثله ماركس وانجلز – أو مصدراً له بالطبع – مسبوقاً بالفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. وأن لم تكن مادية فويرباخ ميكانيكية بنفس درجة مادية القرنين 17، 18 – كما يرى أفاناسييف – إذا لم يكن يرى فى الطبيعة العمليات الآلية وحدها، بل غيرها من العمليات، حيث ارتفع بالنظرية المادية إلى مستوى أعلى بمواصلة تقاليد الحسية إذ أن الإنسان عنده يتلقى أول مدركاته الحسية للطبيعة من خلال الحواس[63].

وهذا التفسير نجده لدى رجال اللاهوت الكاثوليكى وخاصة فى مقال "بالانتى" – "مشكلة الوجود عند فويرباخ" – الذى يبدأ بملاحظة أن كل أولئك الذين اهتموا بالاتجاه الإنسانى عند فويرباخ سواء أكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه، أم كانوا من تلاميذه الارثوذكس من أمثال بولان وجودال اللذين حاولا استكمال عمله، كل هؤلاء رأوا فى أصول فويرباخ الهيجلية السبب الرئيسى فى تردده إزاء المادية. و"بالانتى" يعرب عن رأى معارض تمام المعارضة لرأى هؤلاء فبقدر ما عجز فويرباخ عن تجاوز الهيجلية يبدو واضحاً أنه ليس مثالياً بل مادياً فهو حين يمجد واقع المادة، فإنه لا يفعل هذا من أجل إنكار واقع الفكر بوصفه

فكراً، بل من أجل النضال ضد تجريد الفكر الخالص كما يتصوره هيجل[64].

ويأتى "الأوحد" شترنر ليرى أن فويرباخ يكتفى بأن يلبس "مادية الفلسفة الجديدة" الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص "الفلسفة المطلقة"، يلبس فويرباخ ماديته خصائص المثالية[65]. أنه مهما كانت الإساءة التى تلحق الاتجاه الإنسانى الفويرباخى – كما يقول ارفون – فإنه من الصعب، أن لم يكن من المستحيل تحويلها إلى نظرية مادية[66]. ومن هنا ذلك الارتباط الذى نلاحظه مثلاً فى كتاب ف.ا. لانجه "تاريخ المادية" الذى يقول فيه: "أن فى هذا الأسلوب الآحادى لإعادة الاعتبار للإنسان، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيجلية وتعمل على فصل فويرباخ عن الماديين. فالمادى الحقيقى هو ذلك الذى يكون مستعداً على الدوام لتوجيه أنظاره نحو الكل الكبير للطبيعة الخارجية فى سبيل اعتبار الإنسان موجة فى محيط حركة الهيولى الخالدة للمادية ليست طبيعة الإنسان سوى حالة خاصة فى سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة"[67]، وعلى الرغم من القول أن فويرباخ ينتمى إلى التيار التاريخى للمادية، إلا أنه ليس من جماعة المادية المبتذلة، الأطباء الفيزيولوجيين: فوجت، بشنر، موليشيوت، جماعة المبشرين المتجوليين بالمادية، هؤلاء الماديون الذين يحملون على أكتافهم المادية فى عبارة "الفكر نتاج الدماغ، والدماغ يفرز الفكر، كما يفرز الكبد الصفرء[68]. كما يؤكد التوسير فى مؤلفه "من أجل ماركس" أن فويرباخ ليس مادياً رغم تبجحه بالمادية.

وهناك من يرى أن فويرباخ ظل مقيداً بالمثالية – بشكل ما ويتفق كل من انجلز وستارك C.N.Starck على مثاليته، الآن كلا منهما يحدد هذه المثالية بطريقة تختلف عن الآخر، فبينما يراها ستارك فى اتجاه مذهبه العام وتصوره للوجود وأساسه، فإن انجلز يرى أن ذلك بحث فى الاتجاه الخاطئ ففويرباخ مثالى نعم، لكن فى مسائل المجتمع، أى مثاليته تتضح بمجرد أن تتجه فلسفته إلى الدين والأخلاق، ومن هنا فهو مادى فى نصفه الأسفل بينما نصفه الأعلى مثالى[69]. أن فويرباخ فى فلسفته يتوقف فى منتصف الطريق، أنه لا يثق فى لفظ المادية الفلسفى، فلا يستطيع أن يتغلب على سوء الظن المعتاد بكلمة المادية. أنه لا يتفق مع الماديين تماماً رغم اعترافه بأن المادية هى أساس الوجود والمعرفة الإنسانية. ويعلق انجلز بأن فويرباخ هنا يشيع الاضطراب فى المادية. بل أن انجلز يوافق على رأيه القائل بانحطاط ذلك الشكل للمادية الذى تميز به القرن 18 لدى العلماء الطبيعيين، لقد كان فويرباخ بلا نزاع

على حق إذ رفض تحمل المسؤولية عن هذه المادية[70]. ويعطى انجلز من جانبه مبـــررات لموقف فويرباخ النقدى من هذه المادية ويظهر ذلك فى أمرين هما:

(أ) إن العلم الطبيعى خلال عهد فويرباخ لا يزال فى بدايته ولم يصل إلى نتائج واضحة نسبياً.. كيف كان فى استطاعة ذلك الفيلسوف الذى يعيش وحيداً فى الريف أن يقـدر قيمة كشوف علمية نازع فى صحتها علماء ذلك الوقت. "لـيس الخطـأ إذن خطـأ فويرباخ فى أنه لم يتوصل إلى إدراك النظرة التاريخية عن الطبيعة".

(ب) إن فويرباخ على حق حين أكد أن المادية العلمية للطبيعة هى وحدها فـــى الحقيقـة أساس صرح المعرفة الإنسانية ولكنها ليست البناء ذاته، ففى الماركسية نحن لا نعيش فى الطبيعة فقط بل فى مجتمع إنسانى، وهو بدوره له تاريخه من التطـور، وعلمـه الخاص به، لذلك انحصرت المسألة فى إيجاد التوافق بين علم المجتمـع والأســاس المادى، ذلك ما لم يقم به فويرباخ. ويخلص انجلز إلى أن هذا العمل لم يكـن مـن نصيب فويرباخ، الذى ظل رغم الأساس المادى محبوساً داخـل الأغـلال المثاليـة التقليدية. وهى حقيقة يعترف بها فويرباخ نفسه فى قوله إذا اتجهت إلى الوراء اتفقت مع الماديين، أما إذا سرت إلى الأمام خالفتهم"[71].

2 – الاتجاه الحسى التجريبى

لقد تحول فويرباخ إلى نزعة أن لم تكن مادية فهى نزعة حسية. هذا ما يشير إليه "جانيه" و"سياى"[72]. لقد كانت الحسية أكثر الأسماء التى استخدمها فويرباخ، توفيقاً للتعبير عن مذهبه من حيث أنه جمع تحتها أجزاء متميزة من الناحية المنطقية فمن خلال الحواس كمـا يقـول كامنكا أكد على علاقة المباشرة بما حوله من أشياء[73]. أن فلسفة فويرباخ تجريبية تماماً فقد فهم الإسهام الفلسفى له على أنه تجريبى كما يؤكد فوجل Vogel فى مقدمته لترجمة "مبادئ فلسفة المستقبل" ففى عام 1843/42 قام بتصفية ما فى عقله ونشر مقالين مختصرين تحـدث فيهما عن أسس فلسفة الإحساس الجديدة[74]. ويقارن "لوفيت" بين حسية فويرباخ والمـذهب الهيجلى المطلق[75].

إن فلسفة فويرباخ تذهب إلى أن الإدراك الحسى والحساسية والإحساس هـى الأدوات

الصحيحة للفلسفة والموضوع معناه الحقيقى لا يعطى إلا بواسطة الحواس. وليس ثمة شئ مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالاً للشك ما عدا موضوع الحواس والإدراك الحسى والإحساس[76] فالحقيقة والواقع وعالم الحس كل هذه عنده أشياء متشابهة والوجود الحسى هو وحده الحقيقى الواقعى، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع وقد انتهى فويرباخ من هذه المبادئ إلى مذهب حسى أقرب إلى المثالية منه للمادية.

3 – الاتجاه الطبيعى:

والطبيعية هو الاسم المفضل لفويرباخ نفسه الذى تحول – كما بينا من – مثالية مطلقة إلى طبيعية رغم ما أشيع عن ماديته، فهو ليس كما قال "فندلباند" "الابن الضال للمثالية الألمانية" وليس مادياً ميتافيزيقياً كما بين انجلز. وهذه الطبيعية هى ما يراه ماركس فى فويرباخ ففلسفته تشغل نفسها كثيراً بالطبيعة، ولا تبدى إلا أقل الاهتمام بالسياسة. مما جعل الباحث البولندى فلادسيليف تتركفتش Whadsaw tatortjewics فى كتابه "فلسفة القرن التاسع عشر" يطلق على الفصل الذى خصصه لفلسفته اسم "فويرباخ والطبيعية Naturalism. لقد اتخذ فويرباخ فلسفة عينانية تجريبية وواقعية مؤكداً أن على الفلسفة أن تتحد ثانية مع علوم الطبيعة، وأن علوم الطبيعة سوف تتحد بالفلسفة، هذه الصلة تؤسس على الحاجات الطبيعية. ففى نظرية المعرفة تحول من العقلانية للحسية والتجريبية وفى نظرية الوجود يمم بالمثالية تجاه الطبيعة، وعنده ليس هناك شئ وراء الطبيعة والإنسان"[77].

إن فويرباخ يبدأ من الواقعة القائلة بأن الطبيعة هى الحقيقة الأولى وأن الفكر هو الحقيقة الثانية. ويصف "جوستاف فتر" تحول فويرباخ عن نظام هيجل بقوله: لم تعد الفكرة هى ملاذ الحقيقة كلها، وإنما الطبيعة هى ملاذ الحقيقة، فالفكرة والروح يمثلان تمييزاً ذاتياً داخل الفرد الحاس المادى[78]. وفى إضافة أخيرة يقول انجلز: "أن فلسفة فويرباخ بأسرها تعود إلى الفلسفة الطبيعية والانثروبولوجيا والأخلاق[79].

4 – الاتجاه الوجودى:

وهو تفسير معظم الشراح الفرنسيين الذين تناولوا فلسفة فويرباخ ونجده أيضاً لدى برديائيف، فانثربولوجية فويرباخ الفلسفية الناتجة عن نقده للاغتراب الدينى تعلى من قدر

الإنسان العيانى الحاس مقابل الفكر المجرد. وصاحب القضايا الأولية ومبادئ الفلسفة كما يقول هنرى ارفون تشيع فى نصوصه روح الوجودية(80).

وهذا ما يؤكده برديائيف فى العديد من كتبه التى يتحمس فيها لفلسفة فويرباخ التى تعلى من شأن الإنسان: "فقد كان على صواب فى ثورته ضد القوى التى تمارس أشكال الموضوعية والاغتراب على الإنسان" لقد كان فويرباخ أعظم عبقرية فلسفية فى القرن التاسع عشر اتجه للبحث فى الانثربولوجيا والإنسان العيانى(81) وفى كتابه "طبيعة الإنسان"يبين اريك فروم كيف كان فويرباخ مصدراً للوجودية. ومن هنا يقول ريردان B.M.Readan أن فويرباخ يحتاج إلى الدراسة الجادة على ضوء الوجودية المعاصرة فقد ترك بصمات واضحة على عقول كل من كيركجورد ونتيشه وهيدجر وسارتر(82).

وهنا من يتحدثون عن العناصر الوجودية عند ماركس الشاب والتى تتمثل بوضوح فى اهتمامه بمشكلة الاغتراب التى تظهر فى المخطوطات الفلسفية والاقتصادية "وهذا الكتاب هو الذى يظهر مدى تأثره بأفكار فويرباخ. تلك العناصر الوجودية التى تشيع فى كتابات فويرباخ جعلت العديد من فلاسفة الهيدجرية الجديدة يهتمون به كما يقول التوسير مثل: مارتن بوبر وميشيل هنرى(83).

والسؤال الآن إلى أياً من هذه الاتجاهات المختلفة ينتمى مفهوم الطبيعة الفويرباخى؟ أن الإجابة على هذا السؤال تتبنى فى المقام الأول على تحديد معنى استقلال الطبيعة عنده والذى قد يختلف أو يتفق مع اتجاهات أخرى نعرض لها لتمييز مفهوم فويرباخ للطبيعة واستقلالها.

الأول تصور المادية للاستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور فى الوجود وللطبيعة على العقل، فالعقل أو الوعى مجرد انعكاس أو تابع للطبيعة ومن هنا أكدت معظم الكتابات المادية على أن المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود. وتعتبر معظم مدارس المادية أن الطبيعة (المادة) هى العنصر الأسبق. "فحوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة التى لا تحتاج للروح لكى توجد. ومن هنا فالمادة هى الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى تابع ونتاج هذا الواقع وانعكاسه ومن هنا فالمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العلمية تنفذ إلى هذا العالم وقوانينه(84).

والثانى هو التصور الوجودى لاستقلال الطبيعة. رغم أن فلاسفة الوجودية – كما يقول ماكورى – يعطون انطباعاً بعدم الاهتمام بالطبيعة إلا أننا نجد لديهم القدرة على تقديم تفسير للطبيعة وهناك بالفعل عمق ملحوظ فى طريقة نظرتهم لهذه المشكلة، يظهر ذلك عن طريق التحليل الارتدادى للوجود البشرى ذاته[85] فهم يتفقون مع التجريبية فى اتخاذ موقف ضد العقلانية النظرية ولا يثقون فى المحاولات التى تبذل لإقامة فلسفة قبلية. وتصور هيدجر لاستقلال الطبيعة يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء، ففى فلسفته للوجود يولى اهتماماً أكبر للوجود على المعرفة ويرى أن التأمل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود، وأن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه، وأن هذه الصدارة التى تعطى لفعل المعرفة ليست إلا وهماً ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة"[86].

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها إلى الأساس الذى تنبنى عليه والمعرفة ليست هى التى تمكننا من إقامة العلاقات التى تربطنا بالعالم بل أنها تفترض هذه العلاقة من قبل. والحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة الوجود الخارجى، فالوجود والحقيقة تتكشف للإنسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين للوجود والآنية Dasein هى علاقة انفتاح وفيها تترك الآنية الطبيعة وتظهر وتتكشف. وهذا ما نجده لدى سارتر، ولدى ميشيل هنرى فإن كل معرفة هى تخط للذات بمعنى أنها حركة تخط نحو الموضوع. وهنرى فى مناداته بالتجاوب العاطفى، أى فى نظرية تقبل النفس للموضوع كشف عن جوهر الوجود[87].

والتصور الثالث هو تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة، فالواقعية الجديدة تنادى بأسس ثلاثة هى: اكتفاء الوجود بذاته، والبدء بصيرورة الوجود الطبيعى، ثم استقلال الطبيعة عن الذات.

وما يهمنا إبرازه هنا – هو ما يميزها عن المادية والمثالية – أن هذا الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة، بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر. هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة والأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها، ولن ينتج هذا الحضور أى نوع من التبعية. ومن هنا يجب أن لا يفهم من الاستقلال عدم وجود أى علاقة على الإطلاق. بل ثمة علاقة حضور بينمهما يكون العقل محايداً ليضعف

من سيطرته وتحكمه فى الطبيعة ويقلل من خضوع الطبيعة للعقل من جانب آخر[88].

رابعاً : المكان والزمان:

يرتبط ويكمل الحديث عن الطبيعة، الحديث عن المكان والزمان وهما ليسا مجرد شكلين للظواهر، بل شرطين للوجود. أن فويرباخ الذى يفيض فى بيان العالم المحسوس يرفض وجهة النظر الظواهرية أو اللادرية عن المكان والزمان. وكما أن الأشياء أو الأجسام مجرد ظواهر وليست مركبات احساسات، بل حقائق موضوعية مؤثرة فى حواسنا، كذلك المكان والزمان شكلان واقعيان بصورة موضوعية للوجود وليس مجرد صورتين للحساسية كما عند كانط[89].

ففى مقابل فهم كانط للزمان والمكان يؤكد فويرباخ أنهما أشكال للوجود يقول: "نفى المكان والزمان لا يعنى إلا نفى حدودهما لا نفى وجودهما.. إحساس لا زمنى، إرادة لا زمنية، فكر لا زمنى، وجود لا زمني.. هى خرافات[90]. فالزمان مرتبط بالإحساس، بالإرادة، الفكر، الوجود الذى لا يمكن تصورهم بدون الزمان. فليس هناك زمان مجرد، فالإنسان له قدرة أن يقلب الأمور، أن يرفع المجردات إلى وجود مستقل مثل الزمان والمكان. يقول: 'رغم أن الإنسان قد جرد الزمان والمكان من الأشياء المكانية والزمانية، فإنه يفترض مع ذلك المكان والزمان كأسباب وشروط أولية لوجود هذه الأشياء. أنه إذن يتخيل أو يتصور أن العالم، أى جميع الأشياء الواقعية، محتوى هذا العالم له أصل فى المكان وفى الزمان، حتى عند هيجل المادة لا توجد فقط فى الزمان والمكان، بل أيضاً من الزمان والمكان[91].

ويرى فويرباخ أن العكس هو الصحيح فليست الأشياء هى التى تفترض شيئاً ما يتحرك، شئ مكانى وزمانى. المكان والزمان ليساً الأشياء، فالمكان يفترض شيئاً ما له امتداد والزمان والحركة – الزمان ليس بالحقيقة سوى مفهوم مشتق من الحركة – الزمان يفترض شيئاً ما يتحرك فى شئ مكانى وزمانى. المكان والزمان ليساً شكلين ظاهريين بسيطين. أنهما قانونان للوجود، شكلان للعقل، قانون الوجود والفكر على حد سواء. الكائن هو الوجود الأول. التحديد الأول. أنا هنا "تلك هى العلاقة الأولى لوجود واقعى حى، هى العلاقة المؤثرة التى تقود من العدم إلى الوجود". الـ "هنا" هى الحد الأول، الفاصل الأول، "أنا هنا"، "أنت هنا" كل

منا خارج الأخر، لهذا السبب يمكن أن نكون أثنين دون أن يسئ أحدنا إلى الآخر ثمة مكان متسع، الشمس ليست مكان الزهرة، ولا الزهرة مكان عطارد، ولا العين حيث الأذن... إلخ دون وجود المكان ليس ثمة محل لنظام، تحديد الموقع (المحل) هى التحديد الأول للعقل، التحديد الذى يقوم عليه أى تحديد آخر، بتمييز الأماكن تبدأ الطبيعة المنظمة، فى المكان وحده يتوجه العقل.

والسؤال "أين أنا؟" هو سؤال الوعى اليقظ كما يقول فويرباخ. وهو السؤال الأول للحكمة الدنيوية، فالحد فى المكان والزمان هو المهمة الأولى، أن تمييز الموقع (المكان) هو التمييز الأول الذى نعلمه للطفل والإنسان البدائى، ومن لا يبالى بالمكان يعمل أى شئ فى أى مكان بلا تمييز، تلك سمة غير العاقل، فالمجانين لا يبلغون العقل إلا بأن يرتبطوا بالمكان والزمان. ترتيب عناصر متميزة فى أماكن متميزة، افصل فى المكان ما هو منفصل فى الكيف والصفة[92].

إن أهمية المكان الوجودية تظهر أيضاً فى فعل الإنسان، الذى يلتزم بمكان محدد وهو كما يقول فويرباخ يظهر عمل المؤلف: "الذى ينبغى عليه ألا يضع فى متن النص الشئ الذى يكون مكانه فى الهامش وعدم وضع شئ فى البداية يخص النهاية، فالتمييز والحد المكانيان جزء من عمل الكاتب. أن المسألة هنا هى مسألة مكان (محل) محدد، ونحن لا نتحدث عن التعين (الموضعى) فى المحل فإذا أردت أن تصور مفهومياً المكان فى واقعه، فإن فويرباخ يقول أنه لا يمكن عزل المحل (الموضع) عن المكان.

إن السؤال "أين؟" يفجر مفهوم المكان. "أين؟" هو سؤال كلى – كونى، صالح لكل محل بلا تمييز، لكن هذا "الأين؟" هو كذلك معين، كل "أين؟" ممكن هو فى الوقت نفسه متضمن فى هذا "الأين؟" كلية المكان هى أذن فى الوقت نفسه متضمنة فى تحديد المحل. ولهذا السبب بالضبط ليس مفهوم المكان الكلى مفهوماً واقعياً وعيانياً إلا بشرط أن يكون مرتبطاً بتحديد المكان[93] وينتقد فويرباخ هيجل الذى لا يعطى المكان مثلما لا يعطى الطبيعة سوى تحديد سلبى، يعطى مقابل "الوجود – هنا" الإيجابى تعريف هو "لست هناك إذا إننى هنا" هذا الـ "ليس هناك" ليس إلا، الـ "هو هنا" الإيجابى. أن "هنا" ليس "هناك، شيئاً هو خارج شئ أخر، ذلك حد التمثيل فقط وليس حد فى ذاته. تلك خارجية يجب أن تكون موجودة. وهى غير

ناقضة للعقل بل مطابقة له. بينما عند هيجل فإن هذه الخارجية تعين سلبى، لأنها خارجية، ما لا يجب أن يكون خارجياً لأنه يعتبر المفهوم المنطقى بوصفه هوية مطلقة مع ذاته، الحقيقة"[94].

أن تفكير فويرباخ فى المكان يقوده إلى التفكير فى الزمان مما يجعله يربط بينهما: "أن خارجية الوجود المكانى هى وحدها التى تمثل حقيقة التمييزات المنطقية. ولكن لا يمكن التفكير فى الخارجية إلا من خلال التعاقب.. الفكر الواقعى فكر فى الزمان والمكان. حتى أن نفى المكان والزمان هو دائماً ملك للمكان والزمان ذاتيهما. حين نرى إلغاء مكاناً، زماناً ما، فذلك دائماً وفقط لكى نكتسب مكاناً وزماناً آخر"[95].

إن فويرباخ هنا يتشابه مع فلسفة صمويل الكسندر S. Alexanden (1938-1958) والفيزياء الحديثة حين يقول بعدم إمكانية التفكير فى الخارجية (المكان) إلا من خلال التعاقب (الزمان) وهى فكرة المتصل الزمان – المكانى (الزمكان) فالزمان هو شكل العالم.. "الزمان هل هو شئ آخر سوى شكل العالم، الكيفية التى بها تتعاقب الكائنات أو الآثار المقررة للعالم"[96].

وعند فويرباخ فإن الحد الوحيد القادر على أن يوحد – طبقاً للواقع تحديدات متعارضة متناقضة فى كائن واحد هو الزمان. تلك على الأقل هى الحال فى الكائن الحى. ومن هنا أهمية الزمان فى الحياة، فى الوجود. ومن هنا فالفلسفة يجب أن تقوم على الوجود الزمانى. "أن فلسفة تضارب على الوجود بلا زمان هى بالضرورة ضد التجريبية، ضد العالم المحسوس[97].

إن الزمان الفويرباخى المقابل للزمان العقلانى الكانطى، هو زمان إنسانى أنه أقرب إلى الزمن النفسى الشعورى الوجودى. يقول: ".. بلا حد، زمن، عذاب ليس هناك كيف ولا قدرة ولا روح ولا حب، أن الوجود المحتاج فقط هو الوجود الضرورى"[98]. يقترب فويرباخ فى حديثه عن الزمان فى "تأملات فى الموت والخلود" من الزمان الوجودى الشعورى: "فأنت فرداً طالما أنت تشعر، أن يقين وجود الفرد يتمثل بالذات فى إحساسه فى إدراك المؤثرات، أن تكون فرد، وأنت تكون ذا مشاعر، شيئاً واحداً، أنك لا تستطيع أن تفرق بين الإحساس والزمان، فإن أنت ألغيت اللحظة الحالية، أى ألغيت الآن فأنت تلغى فى نفس الوقت الإحساس، فأنت لا تشعر بإحساسات إلا بالزمان وفى الزمان وباللحظة وفى اللحظة"[99].

إن الحديث عن الزمان فى هذا الموضـع يـذكرنا ببرجسـون H. Bergson (1941-1859) فى حديثه عن الديمومة يقول فويرباخ: عادة لا تمثل الوقت فى الزمان إلا بشكل خط مستقيم لا ينقطع وبلا نهاية فليكن، ولكن بالنسبة للحظة بعينها فـإن أى نقطـة مـن الـنقط اللانهائية التى يتكون منها يمكن أن تمثل بنقطة ماء (تتخذ الشكل الكروى) وهى تنفصل عن اتصال الخط المستقيم الذى يجرى دائماً بلا إسراع ولا تأخير، فأنت لا تشعر إلا عندما تنفصل نقطة الماء التى تمثل اللحظة عن هذه الحدود الضيقة تكون أنت بكل جوهرك وكل وجـودك أن فرديتك كلها موجودة، كل أناك يستوعبه الإحساس باللحظة.. أن جوهر الإحساس موقوف فهو لا يوجد إلا حيثما توجد اللحظات، أى تقسيمات الزمن[100]، وهو أيضـاً يقتـرب مـن الزمان الوجودى، فالوجود لذاته كما يقول الوجوديون زمانى فى جوهره. يقول سـارتر "أن الوجود لذاته هو وجود شكلين للزمانية: الزمانية الأصلية وهى التى تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزامن أو تاريخية، والزمانية النفسية وهى سلطة واقعية من الوحدات أو الوقائع النفسية المتعاقبة[101].

إن هذه الالتفاتة الوجودية للزمان هامة جداً فى الزمان الواقعى الفويرباخى وذلك نظريـاً وعملياً. أن الطبيعة إنسانية والزمن إنسانى وفى افتقاداً للإنسـان. معنـى ذلـك أن ضـياع الإحساس بالزمن يعنى ضياع الإحساس بالسياسة والتاريخ، فالاهتمام بالزمان نظرياً له نتائج عملية فى السياسة والأخلاق. وفويرباخ على عكس انتقادات البعض، حـين يؤكـد واقعيـة الطبيعة وبالتالى الزمان، فهو يؤكد السياسة الواقعية والتاريخ المعاش. وهذا ما يشيد به لينين فى "المادية، والمذهب النقدى التجريبى" واكتون فى "وهم العصر" الذى يستشهد كـل منهمـا بفقرة هامة أثرت تماماً فى ماركس: تدور حول النتائج العملية للاعتراف بواقعيـة الزمـان والمكان، اللذان يمكن للإنسان عن طريقهما أن يحقق شيئاً فى حياته لأنهما المقاييس الأساسية للممارسة فمن يستبعد الزمان ويخضع للأبدية يفصل نفسه عن السياسة ويخضع أمام الثبـات المضاد لحركة التاريخ.

إن الاعتراف بالطبيعة واستقلالها وحقيقة الزمان والمكانى يعنى الاعتـراف بالإنسـان الواقعى ودوره فى التاريخ والسياسة، والإنسان الذى يعد الماهية الواعية للطبيعة أو الطبيعـة المتميزة، والذى ينقلنا إلى الموضوع الأساسى فى الدراسة وهو "الإنسان". يقول فويرباخ فى

الفقرة [40] من قضايا أولية: "نفى المكان والزمان فى الميتافيزيقا، فى جوهر الأشياء ينـتج عنه فى العمل أوخم العواقب، من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك فـى الحيـاة والحـس، المعنى العملى. والمكان والزمان هما المكان الأوليان للعمل. أن شعباً يطـرد الزمـان مـن ميتافيزيقاه ويؤله الوجود الأزلى المجرد عن الزمان يطرد أيضاً منطقياً الزمان من سياسـته ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ"(102) ومن هنا فإن محاولة فويرباخ إزالـة الوهم الخيالى الذى لا ينتمى لعالمنا بموضع الإنسان الفعلى والحسى هو تأكيد لموقع الإنسان السياسى والاجتماعى(103).

لقد استفاد ماركس من هذه الفكرة "الوعى بالزمان والتاريخ" التى أطلقها فويرباخ ومن ثم استنتج أن الواقع التاريخى هو الذى خلق الدولة من المجتمع وليس الضرورة المنطقية. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الإنسان ومكانته فى الطبيعة حتى نصل إلى قلب الفلسفة الجديدة، فلسفة المستقبل ليتضح أمامنا مشروع فويرباخ كاملاً وهذا موضوع الفصل القادم "الإنسان".

الفصل الرابع

الانثربولوجيا الفلسفية

من "الثيولوجى" إلى "الانثربولوجى"

تتأسس انثربولوجيا فويرباخ الفلسفية على نزعته الحسية ومذهبه الطبيعي، ويقدم مقابل مثالية هيجل المطلقة فلسفة المستقبل الإنسانية، فالفلسفة ترتبط أساساً بالإنسان، بالجنس البشرى، ومن هنا كانت ضرورة إصلاح الفلسفة وتحويلها من المثال إلى الواقع، من الكلى إلى الفردى ومن المجرد إلى العينى.

ومثلما انتقلنا فى الفصول السابقة من المجرد إلى الحسى ومن المنطق إلى الطبيعة فنحن نتحول فى هذا الفصل من اللاهوت إلى علم الإنسان، من الثيولوجى إلى الانثربولوجى. ودلالة هذا الانتقال التى نريد أن نشير إليها ليس التقليل من شأن الأول (الثيولوجى) بقدر ما هو الارتفاع والسمو بالثانى (الانثربولوجى). أى أن الهدف هو أن يصل الإنسان إلى أقصى كمالاته، تلك الكمالات التى زعمت الفلسفات المثالية واللاهوت أنه لن يجدها إلا فى السماء، ولكن ها نحن ذا، وفى فلسفة فويرباخ نلتقى بها فى هذا العالم، وهذا هو محور الفصل الحالى، وهو يدور حول الإنسان والطبيعة الإنسانية محدداً ماهيتها، موضحاً مفهوم الانثربولوجيا الفلسفية، والأبعاد المختلفة للوجود الإنسانى.

بينما يدور الفصل الخامس حول أهم أبعاد الإنسان عند فويرباخ إلا وهو الدين. واهتمام فويرباخ بالدين يفوق اهتمام معظم الفلاسفة المعاصرين فهو يريد الانتقال به من النص إلى القلب، ومن الإيمان إلى الحب كما يظهر فى تحليله السيكولوجى للدين. وسوف نتناول بعد ذلك الفن والجمال وذلك فى الفصل السادس ويدور الأخير، على الأخلاق والسياسة رغبة فى الانتقال من الفرد إلى المجتمع، وبه نصل إلى ختام تناول فلسفة فويرباخ التى تهدف إلى تحويل الدين إلى سياسة، والتى نجد فيها تساوياً بين كون الإنسان كائناً متديناً وبين كونه كائناً مدنياً، فالإنسان ليس "الأنا" فقط بل هو "الأنا والأنت"؛ المجتمع، الدول والتاريخ. بذا تتجاوز فلسفة فويرباخ كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التى تبدأ بالطبيعة والإنسان.

أولاً : الانثربولوجيا الفلسفية:

وسوف نعرض على التوالى للأنثربولوجيا الفلسفية، وماهية الطبيعة البشرية وخصائص وأبعاد الإنسان عند فويرباخ.

يقدم فويرباخ فلسفة تختلف عما سبقها من فلسفات، فهو فى مؤلفاته جميعاً يتجه نحو

"إصلاح الفلسفة" ويؤكد ضرورة ذلك. ومن هنا تجئ "القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة" التي تكتمل في "مبادئ فلسفة المستقبل" حيث يعلن في آخر فقراتها: "أن محاولات الإصلاح السابقة في الفلسفة تتميز فقط بحسب نوعية الإصلاح أو شكله فقط، وليس بحسب جنسه، وأن أية فلسفة جديدة تريد أن توجد يجب أن تكون مستقلة وتستجيب لمطالب الإنسانية[1]، فالإنسان هو الموضوع الأول للفلسفة ويؤكد فويرباخ دائماً على أن الإنسان باعتبار أنه أساس الفلسفة، الإنسان العادي الذي لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفي"[2].

وإذا كانت الفلسفة ترتبط أساساً بالإنسان، بتاريخ الجنس البشري فإن فلسفة فويرباخ بناء على ذلك تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة، فهي نقطة تحول بين فلسفة هيجل والمثالية الألمانية والفلسفات المعاصرة التي تجعل الإنسان محوراً لها. وتظهر هذه النزعة الانثربولوجية في مقالته "ضرورة إصلاح الفلسفة" حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة، "فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشري، الذي قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة" وفلسفة أخرى لا تلقي بالاً إلى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة إلى حياة الناس"[3].

ومن هنا يتساءل عما إذا كان تحويل أو إصلاح أو تغير الفلسفة أمراً ضرورياً وكيف يمكن ذلك؟ وما معنى التغير أو إصلاح الفلسفة؟ هل هو مجرد بحث عن فلسفة جديدة مشابهة لما لدينا من فلسفات؟ أم أنه يحث عن فلسفة مختلفة جذرياً؟ والسؤال الهام الذي يطرحه فويرباخ هو هل نظل في فهمنا القديم للإنسان؟ أم ينبغي أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن؟"[4].

وتعطي "مبادئ فلسفة المستقبل" الإجابة الانثربولوجية التي أكدها في "ضرورة إصلاح الفلسفة" أن مهمة فلسفة المستقبل هي أن ترجع الفلسفة من "مملكة النفوس الميتة" إلى "مملكة النفوس الحية المجسدة" وأن تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم البؤس الإنساني.

ويحدد فويرباخ أن ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض، إنما هو فهم إنساني واستعمال لغة إنسانية.. وإذا كان التفكير والكلام والفعل بطريقة إنسانية ليس معطى إلا للأجيال القادمة، فإن علينا اليوم أن ننتشل الإنسان مما هو غارق فيه. وكانت مبادئ فويرباخ ثمرة لهذه المحاولة، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (الثيولوجي Theology)

ضرورة فلسفة الإنسان (الانثربولوجى Anhropology) وأن تؤسس نقد الانثربولوجيا على نقد الثيولوجيا، ولذا فإن هذه المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة"[5].

وإذا كان من الجائز أن نقول بوجود انثربولوجيا قبل فويرباخ "من اليونان حتى هيجل" فإنها كانت فى المقام الأول "انثربولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الإنسان كائناً عاقلاً تتحدد ماهيته بالعقل، الذى يعد المبدأ الذى ينطلق منه ويهتدى به فى حياته والذى كان يمثل فى نفس الوقت الجانب الذى يمثل إنسانية الإنسان. ولكن هذا المنطق التقليدى تغير بعد موت هيجل وبدأ العقل والمعقول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلى. وسار هذا المنحى فى خطوات متعرجة، وتأرجح بين الغموض والوضوح، بين التردد والحسم. ولكن تواجهه من العقل إلى الإرادة، ومن الإرادة إلى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه، ولا نكاد نصل إلى أواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه، وأصبحت معركة إنزاله عن العرش هى العامل المؤثر فى التطور الفلسفى[6]. وقد تحقق هذا التطور بوجود فويرباخ الذى أراد أن يجعل من الفلسفة دراسة للإنسان والذى جاء ليحول اللاهوت إلى انثربولوجيا وينكر ما فوق الحس وليعلن أن الجسد وحده هو البداية الحقيقية.

ونحن نعلم أن هذا التطور نفسه كان قد بدأ عند شيلينج خاصة فى فلسفته المتأخرة التى أوضحت أن الإرادة هى منبع الطاقة الحقيقية للإنسان وأن الفكر أو العقل قد أصبح عاجزاً بالقياس إليها ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكى يثبت أفكاره. ويمضى بنا هذا التطور إلى كيركجورد – (الذى يرتبط بما لا حصر له من ملامح الشبه بفويرباخ) ونصل إلى مفهومه عن "القلق"، فالقلق فى رأيه يكمن فى واقع الإنسان، الذى يتحتم عليه وحده أن يكون عقلاً وجسماً فى آن واحد. وأن يحيا هذه الثنائية المتناقضة أو هذا التناقض الثنائى الذى يملؤه القلق، ويقضى على توازنه. وأخيراً يأتى شوبنهور ونتيشه اللذان يختمان بدورهما تلك المرحلة من تطور الانثربولوجيا الميتافيزيقية[7].

إن البداية الحقيقية إذن هى الإنسان لا العقل المجرد، هى الحياة لا التفكير، هى تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعينى مقابل المجرد. وأهم هدف حققته فلسفة فويرباخ أنها رفضت لأول مرة – قبل كيركجورد وقبل وليم جيمس – شمولية المذهب الهيجلى من أجل الإنسان

وأظهرت أن الوعى الكلى إنما هو وعى الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس "أنا" كانط وفتشه ولا مطلق "هيجل". والقضية الأساسية التى يؤكد عليها فويرباخ دوماً فى كل كتبه هى إنكار الخيال اللاهوتى للتأكيد على الجوهر والأصل الإنسانى.

ويتجلى برنامج فويرباخ فى إصراره على تحويل الثيولوجى إلى انثربولوجى، ذلك التحويل الذى اضطلعت فلسفة المستقبل به، وأصبح يمثل المهمة التى أخذت على نفسها إنجازها، وقبل الحديث عن فكرة التحويل أو الرد Reducdation هذه ينبغى لنا تقديم توضيح بسيط – هذا مكانه – وهو التأكيد على ضرورة تناول أفكار فويرباخ الفلسفية والدينية فى سياقها التاريخى الحضارى فى الفلسفة الغربية وبخاصة فى المثالية الألمانية عند هيجل وفشته وشيلينج ،ايضاً فى سياق الدين واللاهوت المسيحى وخاصة فى الحركة البروتستانتية الجديدة فى ألمانيا. مما يتيح لنا أن نزعم أن فويرباخ فى تحليله للدين واللاهوت ربما يكون أكثر قرباً له من غالبية اللاهوتيين المعاصريين – وهذا ما يمكن أن نجده فى إطار كل دين، حيث يتجاوز الدين نطاق التفسير اللغوى والحرفى إلى فهم حضارى أشمل.

من فويرباخ يبدأ الاهتمام بالإنسان وتتأسس الانثربولوجيا الفلسفية، أو على الأقل تتحدد المعالم الرئيسية لهذه الفلسفة الانثروبولوجية، فبانحلال الهيجلية ظهر تيار فكرى قوى يطالب بالاهتمام بالإنسان وأن شئنا الدقة فإن هذا الاهتمام لم يكن نتيجة انحلال الهيجلية وإنما كان أقرب إلى السبب فى ذلك أو الباعث على هذا الانحلال ويرجع ذلك إلى ظهور فويرباخ الذى نبذ المثالية المطلقة، فمثل بذلك فترة انتقال حاسمة، إذا كان جسراً عبر عليه التفكير الفلسفى من المطلق إلى الإنسان بلحمه وعظمه وحدوده، و"مبادئ فلسفة المستقبل" لا تتخذ كمبدأ لها المجرد بل وجود الإنسان الحقيقى. وكان فويرباخ يأمل على العكس من كانط أن يجعل الكائن الكلى – لا الإدراك البشرى – بداية التفلسف.

وفى رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان إذ يقول: "أن الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان الموضوع الكلى وبالتالى تجعل الانثربولوجيا العلم الكلى". وهكذا فإن الرد الانثربولوجى – أى رد الوجود Being إلى الوجود البشرى – قابل للتطبيق ويمكن للمرء أن يقول أن هيجل بالوضع الذى وضع فيه الإنسان يسير وفقا لقصة الخلق الأول وهى الإصحاح الأول فى سفر التكوين حيث خلق الإنسان فى النهاية أخيراً مكانه فى الكون ولكن

بطريقة لا تجعل الخلق أمراً قد أنتهى أو فرغ منه فحسب، بل أكتمل فى مغزاه بظهـور الله. بينما يسير فويرباخ – كما يقول مارتن بوبر M.Buber – وراء قصة الخلق الثانيه وهـى الإصحاح الثانى من سفر التكوين، أى خلق التاريخ، حيث لا يوجد سـوى عـالم الإنسـان، الإنسان فى مركزه يوجد معطيا كل الكائنات الحية اسمها الحقيقى بشكل لا يوجد فـى أيـة انثربولوجيا سابقة"(8).

وقد كان هيجل قد وضع نهاية التعريفات الميتافيزيقية المجردة للإنسان تلك التى كانـت تعرف الإنسان من وجهة نظر المطلق. أما مع فويرباخ فقد بدأنا ننظر للإنسان مـن وجهـة النظر الانثربولوجية، وجهة النظر المحددة للفرد، ومن هنا فإن معالجة انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية هامة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا. والإنسان عند فويربـاخ يمثـل الموضـوع الأسمى للفلسفة وهو لا يقصد به، الإنسان الفرد، بل الإنسان مع الإنسان أو اتصـال "الأنـا" و"الأنت"، فكما يقول فويرباخ الإنسان الفرد فى ذاته لا يملك كينونة الإنسان باعتباره كائنـا أخلاقيا أو كائنا مفكرا. فكينونة الإنسان لا توجد إلا فى المجتمع، فى وحدة الإنسان بالإنسان، تلك الوحدة التى تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين الأنا والأنت"(9). وإذا كنا نقف عنـد ماركس فى منتصف التمرد الانثربولوجى كما يقول مارتن بوبر فإن ذلـك يرجـع إلـى أن ماركس لم يتبين فى مفهوم المجتمع عنصر العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت، وعارض مـا اسماه "الفردية غير الواقعية" بـ "جماعية كانت غير حقيقية "باكتشاف الأنت الذى أطلق عليه "الثورة الكوبرنيقية فى الفكر الحديث"(10) وهو حدث له نفس نتائج الاكتشاف المثالى للأنا وقد أدى ذلك إلى بداية جديدة فى الفكر الأوروبى متخطيا الإسهام الديكارتى فى الفلسفة الحديثة. وقد بين مارتن بوبر أن هذا الكشف الفويرباخى قد أعطاه قوة دافعة شبابه، وأن اعتماد نيتشه على الرد الانثربولوجى كبير، وأن تأثير فويرباخ على هذا الأخير عميق للغايـة، وأن كـان نيتشه لم يصل إلى ما وصل إليه فويرباخ(11).

وبالنسبة إلى فويرباخ فان التحول الانثربولوجى يرتبط بمهمة الفلسفة، وهى العودة إلـى الطبيعة والإنسان، وهذا الهدف يتحقق بنقد مزدوج لكل من المثالية واللاهوت. فكما أنا الروح المطلق الهيجلى ليس إلا الروح المحدود بعد تجريده عن ذاته، تماماً (مثل الكائن اللامحدود) فإن اللاهوت ليس شيئا أخر سوى الوجود المحدود مجرداً"(12). وكما أن اللاهوت يبدأ بشطر

الإنسان لكى يعيد فيما بعد إعلان تماثل جوهره المنقسم مع نفسه كذلك يبدأ هيجـل بتجزئـه الجوهر البسيط المتماثل مع ذاته، جوهر الطبيعة والإنسان لكى يجمع فيما بعد علـى نحـو تعسفى ما كان قد فصله أيضا على نحو تعسفي[13] وينتج عن هذا كما يبين فويرباخ فـى الفقرة [13] من قضايا أولية: " أن جوهر اللاهوت هو جوهر الإنسان متعاليا موجودا خارج الإنسان ، و جوهر منطق هيجل هو الفكر متعاليا ، فكر الإنسان خارج الإنسان"[14].

و كانت القضية الاولى أوضح تعبير عن ذلك وأقواه حـين قـال فويرباخ: "أن سـر الثيولوجى هو الانثربولوجى لكن سر الفلسفة التأملية هو اللاهوت، اللاهوت التـأملى الـذى يتميز عن اللاهوت الشائع فى كونه يجعل الجوهر الإلهى عيانيا وواقعياً فى الوقت الذى كان الآخر، أى (اللاهوت الشائع) ينفيه إلى ما وراء هذا العالم"[15]. ومن هنا فإن مهمة الأزمنـة الحديثة هى تأنيس الله وجعله واقعياً، تحويل ورد الثيولوجى إلى انثربولوجى"[16].

ويمكن بيان ذلك فى المصادر التى تابعها فويرباخ وكان عمله تطويراً لها، وهى كتابات لوثر والبروتستانتية بوجه عام، التى قدمت النمط العملى لهذه "الانسنة" فالإله الذى هو إنسان، الإله الإنسان، أى المسيح هو إله البروتستانتية، التى لم تعد تهتم بـ"الله فى ذاته" كمـا فـى الكاثوليكية، بل تهتم "بالإله من أجل الإنسان" وبهذا تحولـت مـن ثيولوجيـا تأمليـة إلـى انثربولوجيا مسيحية"[17].

وإذا كان الله بوصفه كائناً روحياً فى متناول العقل أو الفهم وحدهما وموضوعاً بالنسـبة لهما وحدهما، فهو ليس شيئا سوى جوهر العقل نفسه، الذى يتمثله اللاهوت فى شكل كـائن مستقل متميزاً عن العقل. والدليل الذى يقدمه فويرباخ على أن الوجود الإلهى هـو جـوهر العقل يقوم فى أن تعينات أو خصائص الله ليست تعينات للحساسية أو التخيل بل خصـائص للعقل. والقول بأن "الله هو الكائن المستقل الموضوعى، الذى لا يحتاج إلى أى كـائن كـى يوجد، وبالتالى هو موجود من ذاته وبذاته" وهذا التحديد المجرد والميتافزيقى ليس له معنـى وواقع إلا كتعريف لجوهر العقل، فاللاهوتى والفيلسوف التأملى كما يقول فويرباخ يتصوران الله من وجهة نظر الفكر، ومن هنا لا شئ يمنعهما من أن يماثلاً بين الكـائن الموضـوعى والكائن الذاتى (الفكر)[18].

وتنبع قضية فويرباخ من هنا، فالضرورة الداخلية التى تريـد تحويـل الله مـن كونـه

موضوعاً للإنسان ليصير ذات الإنسان وآناه المفكر تنتج مما سبق. وإذا كانت هذه الخطوة تمت بالنسبة للفيلسوف التأملي، أى الانتقال من اللاهوت الشائع إلى لاهوت الفلسفة التأملية، فإن الخطوة التالية مباشرة التي يقوم بها الفيلسوف الانثربولوجي هى مهمة العصر الحالى وبالتالى إذا كان الله موضوعاً للإنسان فإن جوهر هذا الموضوع يعبر عن جوهر الإنسان ذاته.

ومهمة فويرباخ كما حددها هى (تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجى) يعبر عنها فى بداية المحاضرة الثالثة من محاضراته فى هيدلبرج يقول: "الثيولوجي هو الانثربولوجي في موضوع الدين، والذى نطلق عليه ثيوس Theos باليونانية و Catt بالألمانية لا يعبر سوى عن جوهر الدين[19]. ويوضح كارل بارث K.Barth ذلك بقوله: "أننا نسئ فهم فويرباخ إذا نظرنا إلى كلمة "سوى" فى العبارة السابقة على أنها تقليل من شأن الدين واللاهوت أنها جوهر الإنسان الذى يؤكده فويرباخ بكل حماسته وطاقته كشئ مناقض للاهوت وللفلسفة التأملية. وعندما يشبه فويرباخ الله بجوهر الإنسان، فإنه يكن لله أقصى احترام وتبجيل ممكن: "دعنا الآن نستمع إليه وهو يقول: "من هو "الله" وما هى حقيقته؟ إنه الإنسان، الإنسان أى "الأنا والأنت". ويوضح فويرباخ ذلك بطريقة تفصيلية بقوله: "أن الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكمالات، إنما هو صورة شاملة تهدف إلى إفادة الشخص المحدود، وهو صورة لصفات الإنسان موزعة بين البشر متحققة ذاتياً فى صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم.

وبالرغم من أن الإطار الدينى الذى انطلق منه فويرباخ هو الديانة المسيحية، من أجل تطوير بعض المفاهيم البروتستانتية متابعاً لوثر. وهو فى هذا لا يناهض اللاهوت البروتستانتى كما يرى بارث K.Barth فإننا نرى رغم ذلك هجوماً شديداً عليه من رجال اللاهوت الغربيين. ويرى فويرباخ أن سبب هذا الهجوم ليس "تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجى" فقد تحول اللاهوت منذ زمن إلى مسيحولوجيا Chistology والمسيحولوجيا هى الانثربولوجيا الدينية الموحاة (الموحى بها)، أى المذهب الإنسانى الموجود داخل الثيولوجيا، ولكنه يرى أن سبب هذا الهجوم، هو بعض التمييزات الأساسية لحقائق المسيحية.

ويعطى فويرباخ مثالاً لذلك "نظام الرهبنة"، وهى عمل اختيارى وعفوى مسموح به، يولد

من حب صوفى لله، يوجد مكتملاً فى انسجام مع ماهيــة الــدين المســيحى، فالمســيحيون المحدثون يصيحون بأنهم يريدون الزواج بل تعدد الزوجات، ومع ذلك فهو يملكون الطمــوح الفردى لأن يكونوا مسيحيين طيبين. ومع ذلك يتهمون فويرباخ حين يحاول حل هذه المعضلة بأنه مجدف مبتدع يقول أن "الرهبنة سر المسيحية الحقيقية" الباطنية وأن جوهر المســيحية لا يتعارض مع المشاعر والجسد فلأى دين يقدس الحب أساس إنسانى بالتأكيد"[20].

ويتفق "برديائيف Berdyaev" مــع فويرباخ فى ذلك حين يؤكد "الانثربولوجيــا" الفلســفية المتمركزة حول الإنسان مقابل مزاعم اللاهوتيين ففى كتابه "الثورة الروسية" يقــول: "زعــم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوحى متجاهلين هذه الحقيقة، أن الوحى لأجل الإنسان"[21]. أن الفلسفة انثربولوجيا ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشــعر وعلــى الرغم من أنها تناصب النزعة الفلسفية العداء فإنها لا تستطيع أن تهاجم الانثربولوجيــا دون أن تعرض وجودها للخطر، فالطبيعة الإنسانية وإمكانياتها الكامنة للمعرفــة هــى المشــكلة الفلسفية الحقة"[22].

وتبين هذه الشهادة من فيلسوف وجودى (مسيحى) أن الانثربولوجيا نبعت من المسيحية. فالارتباط التقليدى بين فكرة الإنسان والعقيدة المسيحية فى الإله المجسد، أدى إلــى اعتبــار الإنسان مكتفياً بذاته، وإذا كانت فكرة الإنسان والإنسانية مرتبطة أساساً بالمسيحية فإن مجرد صفة الإنسانية تستحق الدراسة حتى لو فقدت أساسها المسيحى كما يقــول لوفيــت Lŏwth ومن هنا رأى فويرباخ ضرورة أن تتحول العقائد من اللغة اللاهوتية إلى واقع حى من وحى الوجود الإنسانى. ويعارض فويرباخ تحويل المسيحية، المسيح إلى إله، لأن اهتمامنا يجب أن يتركز فى جعل الله (المسيح) إنسانياً وذلك لأن مشكلة المسيحية ليست مشــكلة ميتافيزيقيــة وإنما مشكلة تاريخية وسيكولوجية[23].

ومن هنا يتقدم فويرباخ بمهمته الأساسية، وهى "تأنيس الإله" أى النظر إلى المسيح (الإله المسيحى) نظرة إنسانية باعتباره ليس "إلهاً – إنساناً" أو "إلهاً" فقط وإنما باعتبــاره "إنســاناً"، فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنسانى، ومذهب شمولية الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة والمذهب التجريبى يحكم على الله بمعيار النزعة العلمية فى الإنســان وتنظر المثالية إلى الله وإلى الطبيعة بوصفهما وجهين لروح كلية واحدة. ويعد هيجــل ذروة

هذا الاتجاه الإنساني، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التي تدفعه إلى النتيجة المحتومة التي تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان، وكل ما هو فوق الطبيعي إلى الطبيعة وتنقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائي نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلق ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هي تأنيس الروح المطلق بصورة تامة"[24].

وتظهر مهمة فويرباخ في كتبه وفي ردوده على الانتقادات الموجهة إليه. وأن كنا قد أشرنا إلى هجوم اللاهوتيين عليه، فقد هاجمه أيضاً اليسار الهيجلي خاصة باور وشترنر اللذان انتقدا انثربولوجيته ووجدا فيها نزعة لاهوتية جديدة. كما نجد ذلك في كتاب باور "القضية الصالحة للحرية وقضيتي الخاصة" في مقال "خصائص لدفيج فويرباخ" وأيضاً في كتاب شترنر "الأوحد وما يخصه" 1844، الذي نريد أن نتوقف عنده لبيان جدل فويرباخ وشترنر كما ظهر في مقال الأول "ماهية المسيحية في علاقاتها بالأوحد وما يخصه"[25].

ومما لاشك فيه أن كتاب شترنر يحتوى على نقد هام لانثربولوجية فويرباخ ذلك أن شترنر يلقي ضوءاً ساطعاً على التناقض الأساسي الذي يعاني منه كتاب فويرباخ. ورغم أن الأخير لا يقر صراحة بصحة انتقادات شترنر فإنه مع ذلك يبدي تقديره له في رسالة كتبها لأخيه في نهاية 1844 يقول فيها عن كتاب "الأوحد وما يخصه": "أنه كتاب يصل في روحانيته وعبقريته إلى أقصى الحدود، كتاب من شأنه أن يغوص في حقيقة الأنانية ولكن على شكل مثير وغير كامل ومحدد خطأ. أما هجومه ضد الانثربولوجيا وخاصة ضدي فإنه يستند إلى عدم فهم وإلى تسرع، أنني أوافقه باستثناء نقطة واحدة، لأنه لم يسمني في الجوهر"[26].

وبما أن نقد شترنر هذا قد وجد آذاناً صاغية كثيرة، ولاسيما بين الهيجليين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فويرباخ حتى ذلك الحين ناطقاً باسمهم، وبما أن فويرباخ نفسه قد شعر بأنه مركز للشكوك فقد قرر أن ينشر رفضاً تفصلياً لانتقادات شترنر وهو النص الذي يحمل عنوان "ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه" 1845 الذي يتألف من 18 مقطعاً منفصلاً رداً على هجمات شترنر" وبالنظر إلى أهمية هذا النقد والرد عليه، فإن تناوله هذا يتيح لنا توضيح مهمة فويرباخ الأساسية في "رد الثيولوجي إلى انثربولوجي".

يرى شترنر أن التحرر الذي يسعى فويرباخ لحمله إلينا هو تحرر لاهوتي: "إننا في

جهلنا لجوهرنا الخاص قد بحثنا عن هذا الجوهر فى (الما وراء) ولكن نفهم الآن بأن الله هو جوهرنا وأن نعيده من الما وراء إلى الحياة الدنيا"[27].

أن تحليل شترنر للمغزى الدينى والتأليهى لتحليلات فويرباخ يؤكد فهمنا لتلك الفلسفة التى تعد صرخة لتصحيح فهم المسيحية للإله "فما دفع فويرباخ إلى طرح تصوره هذا هو اليأس من تلك المعتقدات التقليدية التى أراد إزاحة الأوهام عنها وبيان جوهرها الحقيقى" استناداً إلى قوة اليأس هذه يمس فويرباخ محتوى المسيحية، لا لكى يرفضه، بل لكى يستولى عليه، لكى ينتزعه من سمائه بجهد أخير، ذلك المحتوى الذى كثيراً ما رغب وأبدا لم يدركه، أو لم يضع يده عليه أحد، وليحتفظ به إلى الأبد. أليس هذا عبارة عن تصرف مستلهم من اليأس الأخير، تصرف نابع من الوقوف أمام الموت أو الحياة، وأليس هذا فى الوقت نفسه حنينا إلى رغبة فى الماوراء، أنها الرغبة والحنين اللذان يستشعرها المسيحيون"[28].

وفى كتابه لا يحدد فويرباخ لنفسه من مهمة أخرى سوى إعادة الله أو الدين إلى أصلهما الإنسانى، وإحلالهما فى الإنسان نظرياً وعملياً عبر هذا التحويل (الرد). وهذا ما يؤكده فى "ماهية المسيحية" حيث يبين أنه لم يقم إلا بمهمة تحويل اللاهوت إلى أصله الإنسانى وبهذا الرد فإن الدين يقدم الماهية الخاصة بالإنسان أو الماهية المجردة للنوع الإنسانى ككينونة خارجية تعلو الإنسان فقد أنكر فويرباخ كل ما ليس ذو أصل إنسانى (أو طبيعى) فى الدين جاعلاً فكرة الله نفسها مثلاً أعلى وضعه الناس أنفسهم وفاء باحتياجات التجربة البشرية"[29].

فالله انعكاس للإنسان ذاته وهو الكتاب الذى يسجل فيه الإنسان أسمى مشاعره وأفكاره ويحتفظ فيه بالأسماء والأشياء المحببة إلى نفسه والتى يقدسها والفكرة التى تلخص كل الحقائق التى تتسم بالكمال هى أن الإله يسعى إلى الخير المتناهى للفرد[30]. ويشير هذا التعريف الذى يقدمه فويرباخ إلى بعض الخصائص النوعية Genetic فى الإنسان اللازمة لإدراكه الذاتى للنوع (الإنسانى) وأن فكرة الله ترجع فى تصوره إلى المقولات الخاصة بالإنسان النوع.

أنها أصداء نبؤة جديدة غريبة كما يقول البيركامى فى الفصل الذى عقده فى كتابه "المتمرد" على "قتلة المسيح" Les Delcides ويقصد بهم خلفاء هيجل الذين خرجوا بنتائج حاسمة من عبارته الغامضة أن الله بدون إنسان ليس أكثر من إنسان بدون إله ... وقد انصب

عمل فويرباخ فى "ماهية المسيحية" على التدليل على الفرق بين ماهيته الإنسانية وبين الفـرد مرجعاً الله إلى الإنسان، فالغموض فى فكرة الله ليس إلا الغموض الذى يغلف به الإنسان حبه لنفسه، لقد أحل فويرباخ الفردية محل الإيمان والعقل محل الأنجيل والسياسـة محـل الـدين والأرض محل السماء. وعندما تحل كل المتناقضات التاريخية سيكون الإله الحقيقى، الإلـه الإنسانى هو الدولة وحينئذ يصبح الإنسان الإنسانى أو البشرى homo homini هو الإنسان إلهاً للإنسان homo homimideus وهذه الفكرة هى الأساس الـذى يقـوم عليـه العـالم المعاصر، تلك أصداء النبوءة الجديدة الغريبة التى يشير إليها كـامى بعبارتـه الأدبيـة فـى المتمرد[31].

وينبغى أن نقف وقفة مع تعبيره "الإنسان إله الإنسان" حيث نجده فى الفقرة الرابعة مـن رده على شترنر ينكر أن يكون لله (المسيح) أى كيان مغاير للإنسان، أو أى وجـود متعـال عليه بنفس المعنى الذى يوجد به إله اللاهوت أو إله الفلسفة التأملية، ويشير إلـى أن الـدين نفسه لا يفهم لحساب الفلسفة التأملية أو اللاهوت اللذين يفهمان الدين خطأ، فالإيمان بـالله – حقيقة ملموسة جداً وليست خيالاً عند المؤمنين – وهو ليس إلا الإيمـان بالإنسـان نفسـه، فالإلهى لا يكون إلهياً، والله لا يكون إلها فى ذاته ولكنه الوجود الإنسـانى المحـب لنفسـه، فالإنسان لا يعرف إلهاً غير ذلك الذى يعرفه ويتجه إليه، يقول فويرباخ: "الله هو الكائن الذى يحقق أمانى البشر ويشبع حاجات الإنسان أياً ما كانت طبيعتها.. هل أنت تشفى المـريض؟ هل تشبع الجائع؟ إذن أنت تكون بالنسبة له رجلاً خيرا، وبلغة شاعرية تكون له (إلهـا)، لأن من يصنع سعادة الإنسان يسميه مادحاً إلها، كما يقول الرجل للمرأة التى يحبها أنت معبودتى، فالدين، "شعر مرهف" وعلى ذلك يكون الإنسان هو الإله الأعلى للإنسان"[32].

وفى هذه النقطة نستطيع أن نلمح وجوه شبه بين فويرباخ وبرديائيف الذى تحمـس لـه ورأى فيه فيلسوفاً وجودياً نصيراً للإنسان. كما يتضح ذلك فى قوله فى "الحلم والواقع": "أنـا بطبيعة الحال صاحب نزعة إنسانية وما دامت أؤمن بقدسية الإنسان وبالتالى بإنسانية الله، فأنا فى الواقع أؤمن بأن الله أكثر إنسانية من الإنسان أو بأن الله إنسانى[33] ومـن هنـا اهتمـام برديائيف بالانثربولوجيا "كان همى الأول والأساسى ذا طـابع انثربولـوجى"[34] ويضـيف موضحاً.." على الرغم من أننى لم أكن من أتباع فولتير يوماً ما، إلا اننـى كنـت أشـاطره

اهتمامه بتحرير الإنسان، بل اشاطره أيضاً ثورته على الدين[35]. ولقد كنت طيلة حياتى متمرداً. فهل يمكن أن يتمرد الإنسان على الله! أن من المحال التمرد بدون الرجوع إلى قيمة عليا ولذا فإن الملحدين المجاهدين يتمردون فى نهاية التحليل - باسم الله وأن لم يشعروا بذلك، أى أنهم يتمردون على الأفكار والمعتقدات التى يصوغها الناس عن الإله، أى على الإلهة المزيفة، لا على الله نفسه[36]. وقد ظهر هذا الاتجاه عند برديائيف فى كتابه "معنى الفعل الخلاق" الذى يظهر قبل كل شئ اهتمامه بمشكلة الإنسان "ومن أجل هذا فأنا اعتبر نفسى انثربولوجيا أكثر من كونى لاهوتياً"[37].. لقد صرت مسيحياً لأننى كنت أبحث عن أساس أعمق وأصدق للإيمان بالإنسان[38].

يقترب برديائيف من فويرباخ ويفسر فلسفته تفسيراً وجودياً فهو "من الفلاسفة الوجوديين"[39] يظهر ذلك من حقيقة أن تطور الفلسفة من مذهب هيجل إلى نزعة فويرباخ له دلالة لأنه يشير إلى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة إلى الفلسفة الروحية للإنسان"[40] وكل منهما: جعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته وتفكيره. "وقد خطأ فويرباخ خطوات إيجابية فى هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان"[41].

ويؤكد ماركيوز أن كل الفلسفات الصادرة كرد فعل على مذهب هيجل قد سارت فى طريق واحدة، هو نفى الفلسفة والبدء بالوجود الإنسانى بلحمه وعظمه، هذا الوجود الذى يبحث عن الحقيقة ويحاول تحقيقها، لم يعد العقل وسيلة التحرر بل أصبح تحرر الإنسان مرهوناً بالإنسان نفسه، أصبح نفى الفلسفة يعنى عند كيركجورد وجود الإنسان المنعزل وعند فويرباخ (تأنيس) الله أو (تأليه) الإنسان، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة اللازمة لحياة الإنسان حرة بحق[42].

ثانياً: ازدواجية الطبيعة البشرية:

إذا كان مقصد فويرباخ أن يجعل الحديث فى الدين يدور حول الإنسان بعد أن كان محوره الله. وأن يبين أن الموضوع الحقيقى والوجود الحقيقى الذى يبحثه ويهتم به هو الإنسان، فإن ذلك يرجع فى اعتقاده إلى أن الإنسان هو منطلق الدين نفسه. "أن الدين لا يعتقد بشئ آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية"[43]. ولنا أن نتوقف هنا للسؤال عن ماهية هذه

الطبيعة البشرية عند فويرباخ، تلك التى أفاض فى الحديث عنها فى مقدمة "ماهية المسيحية". والإجابة الأكثر شيوعاً هى "الوعى" الذى يميز الإنسان عن الحيوان "أن ما يميز الإنسان ليس مجرد الوعى، ولكن حقيقة أن الإنسان موجود كلى غير متناه، ولا مقيد بل حر، لأن الكلية وعدم التحديد والحرية لا يمكن فصلها، وهذه الحرية لا توجد فى قدرة خاصة فى الإرادة مثلما لا تكمن الكلية فى قوة خاصة من قوى التفكير فى العقل، فهذه الحرية وتلك الكلية تمتد عبر الوجود الكلى للإنسان"[44].

وإذا كان الوعى هو ما يميز الإنسان من الحيوان فإن الوعى هنا لا يقصد به الوعى المحدود أو الوعى الفردى، لأن الوعى يعنى أيضاً الإحساس بالنفس أو بالذات كفرد، والتمييز بالحواس، وإدراك الأشياء الخارجية والحكم عليها طبقاً لإشارات محسوسة واضحة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره فى الحيوان. ولكن الوعى بمعناه الدينى يدل على شئ آخر. إذ لا يوجد إلا عند الكائنات التى تعتبر نوعها وطبيعتها الجوهرية موضوعاً لفكرها، وهى الكائنات البشرية. فالحيوان فى الواقع يعى ذاته كفرد ولذا فإن لديه الشعور بذاته كمركز لإحساسات متتابعة ولكنه لا يعى نوعه ومن ثم ليس لديه ذلك الوعى الذى نتحدث عنه. أما فى الإنسان حيث يوجد هذا الوعى، توجد قدرته على العلم، فالعلم هو التعرف على (النوع). فى حياتنا الخاصة لنا علاقة بالأفراد، أما فى العلم فإن لنا علاقة بالنوع، فالكائن الذى يمثل نوعه وطبيعته موضوعاً لفكره هو فقط الذى يمكنه أن يجعل الطبيعة الأساسية للكائنات الأخرى موضوعاً لفكرة ومن هنا كان للحيوان حياة واحدة، أما الإنسان فله أكثر من حياة، بل أنه فى الحيوان تتساوى حياته الداخلية والخارجية، أما الإنسان فله حياته الداخلية وحياته الخارجية. "والحياة الداخلية" هى التى تتعلق بنوعه وطبيعته بصفة عامة متميزة عن فرديته، أما الحيوان فلا يستطيع ممارسة أية وظيفة لها علاقة بنوعه ون أن يستعين بفرد آخر غير ذاته، عكس الإنسان الذى يؤدى وظائف الفكر والكلام دونما فرد آخر، هذه "الوظائف" تدل على وجود علاقة بينه وبين الآخرين، فالإنسان هو "أنا" و"أنت" إذ يمكنه أن يضع نفسه مكان إنسان آخر. ولهذا السبب فإن نوعه وطبيعته – ليس فرديته فقط – يشكلان موضوع فكره[45].

ونظراً لأن الدين يتماثل identical مع الخاصية المميزة للإنسان فإنه يتحدد مع وعيه بذاته ووعيه بطبيعته، ويوضح فويرباخ ذلك ببيان أن الدين بصفة عامة هو الوعى

باللامتناهى، ولذا فإن الدين لا يمكن أن يكون شيئا سوى وعى الإنسان بذاته، ليس باعتبـاره كائناً متناهياً محدداً، وإنما باعتباره طبيعة غير متناهية. فالكائن المحدد ليس لديه أية إشارة أو وعى بالكائن اللامحدود، وذلك لأن حدود طبيعته هى حدود وعيه ويوضح فويرباخ ذلك بأن يضرب مثالاً بوعى الفراشة التى تقصر حياتها على نوع معين من النبات، لا يتعدى حـدود ذاته، وفى الواقع أن الفراشة تميز بين هذا النبات والنباتات الأخرى ولكنها لا تعرف أكثر من ذلك، أنه وعى متناهى، ولأنه وعى متناه لا يخطئ ونحن لا نسميه "وعياً" بل نسميه غريـزة instinct فالوعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يتحد مع الوعى باللامتناهى اللامحدود، فالوعى المحدود ليس وعياً إذ أن للوعى طبيعة غير محدودة. فوعى اللامتناهى إنما هو الوعى بـلا تناهى الوعى، ووعى الذات باللامحدود يعنى الوعى بموضوع لا محدودية طبيعتها[46].

ما هى إذن طبيعة الإنسان الذى يعى عن طريقها؟ وما هو التمييز النوعى للإنسان أى ما يميز تلك الطبيعة الإنسانية؟

يعطى لنا فويرباخ تحديداً ذا مغزى حيث يحدد طبيعة الإنسان الواعية فى ثـلاث قـوى أساسية هى: العقل والإرادة والوجدان. "قوة الفكر، وقوة الإرادة، وقوة العاطفة تنتمى جميعـاً إلى الإنسان الكامل Complate man، الأولى هى نور العقل الثانية طاقة الشخصية والثالثة هى الحب. وهذه القوى كمالات، كمالات الوجود الإنسانى. بل أكثر من ذلك، أنهـا الكمـال المطلق للوجود، فالإرادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات، فالإنسان وجد ليفكر وليحـب وليريد، فنحن نفكر من أجل التفكير لكى نكون أحراراً، فالوجود هو الوجود من أجل التفكير والحب والإرادة، هذا وحده هو الحقيقى والكامل والإلهى الذى يوجد من أجل ذاته، فالثـالوث المقدس فى الإنسان يسمو فوق الإنسان الفردى يمثل وحدة العقل والحب والإرادة"[47].

ويشعرنا حديث فويرباخ بالذاتية الخالصة فهو حين يتساءل: كيف يتسـنى للشـاعر أن يقاوم الشعور، وللمحب أن يقاوم الحب وللمفكر أن يقاوم الفكر، ويجيب إجابة تجعل من هذه القوى تمثلات ذاتية. ويجعلنا نتذكر أفكار "الإحساس بالجمال" عند سانتيانا، يقـول: "مـن ذا الذى لا يستمتع بقوة اللحن الذى ينساب فى كل أرجاء العالم؟ ما هى قوة اللحن أن لم تكـن هى قوة الشعور، أن الموسيقى لغة الشعور، اللحن هو شعور مسموع، أنه ينقل ذاته[48].

يقترب هذا التصور الفويرباخى للوعى من مفهوم سانتيانا للجمـال باعتبـاره إحساسـاً

وتذوقاً ولذة، تلك اللذة الجمالية التى تتمثل عنده فى ظاهرة تحويل عنصر الإحساس إلى صفة فى الشئ: "أن الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا، يؤثر فى حواسنا فندركه نتيجة لذلك، فالجمال يوجد فى الإدراك ولا وجود له فى غير ذلك. والجمال الذى لا يـدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض"[49]. ويوضح سانتيانا ذلك بعبارات تكاد تكـون نفـس عبارات فويرباخ مثل: "كل إحساس يولده فينا الشئ إنما نعتبره كما لو كان صفة توجد فـى الشئ ذاته، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة إلى موضوع أى أن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً"[50].

ويتساءل فويرباخ: "من ذا الذى لم يجرب قوة الحب، أو على الأقل لم يسمع بهـا؟ مـن الأقوى: الحب أو الإنسان الفردى؟ هل الإنسان هو الذى يستحوذ على الحب؟ أم الحب الذى يستحوذ على الإنسان؟ فعندما يجبر الحب الإنسان على أن يتذوق الموت بسعادة مـن أجـل محبوبته، أليست هذه القوى المميتة للحب هى القوة الفردية للإنسان أم هى قوة الحب؟ .. من ذا الذى يفكر فى أنه لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة قوة الفكر، حين تستغرق فى الفكـر (التأمل) تنس نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم فى العقل أم أن العقل هو الذى يتحكم فيـك ويحتويك؟ ألا يملك الحماس العلمى – أمجد انتصارات العقل – يملك عليـك الرغبـة فـى المعرفة، أليست الرغبة فى المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها، قوة تغزو الجميع؟ عنـدما تكـبح جماح عواطفك وتنزع من نفسك عادة أم عندما تنتصر على ذاتك أليست القـوة المنتصـرة قوتك الشخصية؟ أليست هذه هى قوة الإرادة وقوة الأخلاقيات التى تـتحكم فيـك وتمـلأك بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد.

يعطى فويرباخ الوعى مكان الصدارة وهذا ما نجده لدى الفيلسـوف الأمريكـى رالـف بارتون بيرى R.B.Perry (1876-1956) والذى يركز هو أيضاً على دور الإنسان فـى عملية الإدراك فمجال الطبيعة هنا: صوت الطيور، مناظر المراعى الخضراء رائحة الأزهار ليست جميلة بدون الإنسان" وحين يقول فويرباخ: "عندما تستغرق فى التأمل تنسى نفسك ومن حولك فهل تتحكم فى العقل أو هو الذى يتحكم فيك ويحتويك" يريد أن يعبـر عـن فاعليـة الإنسان فى عملية التأمل والتفكير. وهذا ما يوضحه بيرى، فى أن التأمل الذى يعنى الانتبـاه اليقظ الواعى، وليس الحملقة (التحديق) "المنعزلة الباردة"، فهو يعنى أن الإدراك موجه إلـى

موضوع لذاته وكذلك يدل على الاستغراق الكامل، مثلما نقول غارقون فى التأمل بحيث لا نكاد نلحظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الإدراك يبرز من خلال الوسط ويستحوذ على اهتمامنا"[52].

وإذا عدنا إلى فيلسوفنا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التى يرغب فى توكيدها فى "ماهية المسيحية" وفى "الرد على لاهوتى". وهى "تتحدد فى أن الإنسان ليس شيئا دون موضوع يتعلق به". والنماذج العظيمة للإنسانية تلك التى تكشف لنا ما يقدر عليه الإنسان، هى التى تثبت حقيقة هذا القول إذ أن لها عاطفة واحدة تتحكم فيها ألا وهى تحقيق الهدف الذى يعتبر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذى يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليس شيئاً سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية"[53].

لذلك فإن الإنسان يتعرف على نفسه فى الموضوع الذى يفكر فيه. وهنا يقدم لنا فويرباخ إرهاصاً بفكرة القصدية Intentionality التى تميز الفينومينولوجيا عند هوسرل E.Husserl (1891-1938) فالوعى بالهدف (أى القصد والاتجاه) هو وعى ذاتى بالإنسان. فنحن نعرف الإنسان بموضوعه، بمفهومه لما هو خارجه وفى هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة، والأنا الموضوعية الحقيقية"[54]. وهذا لا ينطبق على كل الموضوعات الروحانية فقط وإنما على الموضوعات الحسية أيضاً، فحتى الموضوعات البعيدة عن الإنسان تكشف عن طبيعة الإنسان، ذلك لأنها موضوعات بالنسبة له وبقدر ما هى موضوعات بالنسبة له فإنها تفعل ذلك أى تكشف النقاب عن طبيعتها[55].

إن الإنسان يعتبر طبيعته الخاصة به أمراً مطلقاً، فقدرة الموضوع عليه هى قدرة طبيعته. ولذا فإن مهما كان نوع الموضوع الذى نعيه فى أى وقت من الأوقات فإننا نعى طبيعتنا الذاتية وفى نفس الوقت فنحن لا نستطيع أن نؤكد شيئاً دون أن نؤكد أنفسنا ووجودنا. فالمطلق صار أكثر حضوراً فى صورة النوع البشرى. والقيم بدلاً من أن تفرض على الإنسان من الخارج صارت مرتبطة به، وهذا ما جعل فويرباخ بدلاً من أن يلغى الإلهى ينقله إلى فؤاد الإنسان، وهذا ما جعل ارفون يقول أن فويرباخ ينعى على المسيحية (تدهورها) وذلك لاستبعاد الإله الحى عن طريق لاهوت عقلى. ومن هنا فهو يأتى لإنقاذ الإلهى عبر شكل إنسانية واعية"[56].

ويضع هذا التفسير الذى يقدمه ارفون "مفهوم فويرباخ للطبيعة الإنسانية فى إطار الدين المسيحى والفلسفة الهيجلية. ورغم أن مفهوم فويرباخ يحتمل تفسيرات أخرى – سنوضحها – إلا أنه من الضرورى بيان تفسير ارفون، الذى يرى أنه انطلاقاً من المراحل الثلاث للجدل الهيجلى يبدأ فويرباخ فى بيان مفهوم الإنسانية وما يعرضه طابعها الخاص، والعقل الذى يوحى لها بالأفكار. والإرادة التى تملى أفعالها، والحب الذى يؤسس الحياة المشتركة "العقل، الحى، قوة الإرادة هى قوى – كمالات وهى الجوهر المطلق للإنسان بوصفه إنساناً، وهى كذلك غاية وجوده، فالإنسان يوجد لكى يعرف ولكى يحب ولكى يريد. ويتساءل ارفون عن السبب الذى يجعل فويرباخ يضفى على الإنسانية وبالتالى على الإنسان صفات ثلاثاً محددة بينما هو قادر على مد القائمة إلى ما لانهاية. ولكن فويرباخ بالإضافة إلى أن عينيه متجهة شطر سر الثالوث المقدس، يتناول هذ التقسيم الثلاثى للجوهر الإنسانى (من خلال) مراحل الجدل الهيجلى الثلاثة". وأن كان لهذا التفسير وجاهته إلا أن كامنكا يقدم لنا تفسيراً آخر مختلفاً ويتجه بنا نحو رؤية أكثر واقعية لمفهوم الإنسان.

إن مفهوم فويرباخ للإنسان يمثل فهماً محدوداً. فهناك ما يسمى بالإنسان الحقيقى ذلك الذى يدرك القدرات والاحتياجات التى تميز الإنسان كإنسان والتى تمثل طبيعة الإنسان الخاصة. والإنسان الكامل الحقيقى كائن شامل، وهذه الشمولية ترجع إلى أنه لم يكن بطبيعته أو وجوده "مونادا" منعزلاً، أو فرداً أنانياً، كما صوره شترنر. أن وجود الإنسان قد تعدى فرديته ولا يمكن أن نفهمه دون أن تتعدى هذه الفردية. فقد تعدى الإنسان الذات فى اتجاهين: أحدهما اتجاه الطبيعة أو العالم الموضوعى الفيزيقى من خلال الحواس، والاتجاه الآخر نحو الناس من خلال الحب[57].

وإذا كانت الفلسفة الحديثة تضع الإنسان وتضع الطبيعة فى مواجهته على أنها أساس الإنسان، وعلى أنها الموضوع الأسمى والأشمل والوحيد للفلسفة فإن عليها منذ الآن أن تعتبر الانثربولوجيا والسيكولوجيا علماً شاملاً، وذلك – لأن الفن والدين والفلسفة والعلم – تبدو مظاهر أو دلالات لطبيعة الإنسان الحقيقى أو جوهره. أن الإنسان الكامل هو ذلك الذى يتمتع بالحاسة الجمالية أو الفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفية والعلمية. وهذا الإنسان ينبغى أن يكون محور الفلسفة الحديثة"[58].

وقد كتب فويرباخ فى فقرات [45]، [51] من المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل يقــول: "أن الحب والإدراك الحسى يأخذان الإنسان من ذاته، وأن الإنسان يتعــدى حــدود فرديتــه وتتضح طبيعته الحقة من خلال الفن والعلم، والتعرف على موضوعية الأشــياء الخارجيــة، وذلك لأنه يشبع دوافعه ويكمل طبيعته ويدرك محدوديته فقط من خلال علاقاته مع الآخريين من الناس ويتعرف على نفسه كجزء من "نوع" لا يستطيع الإنسان أن يعرف كل شئ بذاته، فالنوع هو الذى يستطيع يفعل ذلك(59).

ثالثاً: أبعاد الإنسان الفويرباخى:

والحديث عن الإنسان فى فلسفة فويرباخ يطرح العديد من التساؤلات التى تفجرت حول فلسفته الإنسانية التى أثارت من النقد والتعليقات ما يزيد كثيراً عن ما أثارته فلسفته الطبيعية. ولكن نظراً لاختلاف الطبيعة الإنسانية عن الطبيعة الفيزيائية، ونظراً لكثرة التأويلات حــول الأولى فلعل من الخير أن نترك الفرصة لفويرباخ ليكشف لنا بنفسه كتاباته عن حقيقة تصوره للإنسان وعن تحديده لطبيعته من خلال الوقوف على الأبعاد المختلفة للإنسان لديه وهى:

المشاعر والجسد، الأنا والآخر، العاطفة والحب، الموت والخلود.

1 – المشاعر والجسد:

يبين فويرباخ فى قضاياه لإصلاح الفلسفة أن الأصل الذاتى للفلسفة هو أيضــاً أصــلها الموضوعى. ويؤكد: أن علينا قبل أن نعقل "الكيف" نحسه، فالمشــاعر والأحاســيس تســبق الفكر"(60). ومن هنا فهو أقرب إلى هوسرل Husserl (1859-1638) مــن كــانط Kant (1804-1624)، فالمشاعر أساس الوجود، والوجود المجرد ليس له وجود، والموجود بــلا مشاعر ليس شيئا، لأنه سيكون كائناً بلا حساسية، بلا مادة. يقول فويرباخ: "بلا حــد، بــلا زمن، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدر أيضاً ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب، فالكــائن مجموعة من "المطالب" لا تكتمل، وهو على هذا النحو فقط يمثل الكائن الضرورى، أن وجود بلا "مطالب" لا حاجة إليه، ومن هناك فالكائن المحروم من كل مطلب (= حاجــة need) لا يشعرنا أيضاً (بالحاجة) إلى الوجود، الكائن الذى لا يتعذب، الكائن الذى ليست له مطالب ولا حاجات ليس إنسان، يستحق الوجود من يستطيع أن يتعذب، أن كائناً بلا ألم، بلا كينونة ليس شيئاً، أنه كائن بلا حساسية، بلا مادة(61).

إن هذه الفقرة وما سيتلوها من استشهادات تبين لنا اهتمام فويرباخ بتلك الجوانب التى طالما أغفلتها الفلسفات العقلية، التى جعلت ماهية الإنسان هى التفكير والعقل المجرد بينما هبطت بالمشاعر والغرائز إلى مرتبة دنيا، أو استبعدتها كلية، حتى جاءت الفلسفة الوجودية التى اهتمت بتلك النواحى التى تجاهلتها العقلانية. ويبدو فويرباخ هنا سابقاً على الوجودية ومرهصاً بها قبل كيركجورد ونيتشه. فهو ينتقد الفلسفات المجردة العقلانية المضادة للشعور والحياة "أن فلسفة لا تحتوى على أى مبدأ منفعل هى فلسفة تصادر على وجود بلا ديمومة، على كيف بلا إحساس، بلا كينونة، على الحياة بلا لحم ولا دم، أن هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق لابد أن تكون ضد التجريب وضد المحسوس"[62].

ومن هنا يمكن أن نضم فويرباخ إلى فلاسفة الحياة مثل دلتاى وبرجسون وفلاسفة الشعور مثل هوسرل، لنستمع عليه فى عبارات مثل تلك التى يقول فيها: "أن أدوات الفلسفة وأعضاؤها الجوهرية هى: الرأس مصدر الفاعلية والحرية، والفؤاد مصدر الشعور والعاطفة والمحدودية الحسية، الفكر هو مبدأ المدرسية، الحس مبدأ الحياة. فمن حيث الوجود يتحد الحس والفكر، الانفعالية مع الفاعلية حيث الحياة والحقيقة"[63].

ويظهر ذلك أيضاً فى حديثه عن مبدئه "الغالى – الجرمانى" أو الفرنسى الألمانى: فالفيلسوف مثل الفلسفة – عليه العناية بالعناصر الذاتية مثل العناية بالموضوعية تماماً – كى يكون حقيقياً، ولكى يكون الفيلسوف متفقاً مع الحياة والإنسان يجب عليه أن يكون من دم. غالى (فرنسى) – جرمانى، وكما يقول ليبنتز: "إذا قارنا الألمان بالفرنسيين رأينا عند الفرنسيين حيوية أكبر فى الفكر المبدع مقابل دقة وتماسك عند الألمان، ويمكن القول بحق أن المزاج الأكثر ملائمة للفلسفة هو المزاج الغالى – الجرمانى، وإذا كان الطفل أباه فرنسياً وأمه ألمانية فلابد أن يؤدى هذا النتاج إلى عقل فلسفى جيد"، فإن فويرباخ يقول هذا صحيح تماماً ويكفى أن نجعل الأم فرنسية والأب ألمانياً. أن الهام الفؤاد "وهو مبدأ مؤنث حسى مقر المادية" (فرنسى). أن الفؤاد يصنع ثورات، الرأس يصنع إصلاحات، الرأس يضع الأشياء فى حالة ثبات، الفؤاد يضعها فى حالة حركة – وحيث توجد الحركة، الانفعال، الهوى، الدم، الحساسية تقيم الروح"[64].

والفلسفة الجديدة تتعامل مع الوجود ليس بالفكر ولكن بالحواس ومن هنا "فالوجود الذى

يستحق هذا الاسم" هو وجود الحواس، الحدس، الشعور، الحب. فمن خلال الشعور العاطفة، الحب يملك الـ هذا المفرد الحب وحده وليس فى الفكر المجرد فيكشف سر الوجود، الحب انفعال والانفعال وحده محك الوجود، فالموضوع هو موضوع واقع أو ممكن للانفعال"[65].

تستند الفلسفة الجديدة إلى الشعور، ففى الشعور والعاطفة يتعرف كل منا على حقيقتها، فالفلسفة هى "الشعور فى الوعى" والشعور لا يريد موضوعات وكائنات مجردة ميتافيزيقية أو لاهوتية، أنه يريد موضوعات وموجودات واقعية حسية[66] ومن هنا يدعو فويرباخ إلى وحدة العقل والقلب. الرأس والفؤاد، فالوحدة المطابقة للحقيقة وحدة الرأس والقلب. والفلسفة الجديدة إذ تجعل الموضوع الأساس والأسمى للفؤاد "الإنسان الموضوع الأخير والأسمى للفهم وتؤسس وحدة عقلية للرأس والقلب، للفكر والحياة، فى حين كانت الفلسفة القديمة تبدأ بقضية "أنا كائن مجرد، كائن مفكر وبالتالى جسدى ليس منى وليس ملكاً لجوهرى، وتنكر حقيقة الجسد، فإننا نجد فلسفة فويرباخ وهى هنا تتفق فى اعترافها بحقيقة الجسد مع الوجودية وفلسفة الوجود فتبدأ من الواقع الحسى والجسد، كما نجد فى الفقرة [39] من مبادئ فلسفة المستقبل حيث يقول: "أنا كائن حسى وجسدى هو آناى، جوهرى"[67].

كذلك يؤكد فى مقالته "فى بداية الفلسفة التى يتضح فيها الاعتراف بحقيقة الجسد الوجودية والتأكد على الأنا عيانية ومادية، حقيقة الجسد. فالأنا عيانية ومادية والإنسان طبيعى فيزيقى حسى: أنك فيزيقى بكل ما تحمله للكلمة من معنى ولو فقدت حواسك ستصرخ فى ألم عظيم آلاف المرات يومياً ستصبح ناقصاً إذا فقدت حاسة من الحواس[68] وإذا كان فقدان حاسة من الحواس يمثل نقصاً، فإن فقدان الجسد عدم، ورفض الجسد انتحار، فالجسد مقولة أساسية فى الفلسفة الفويرباخية، تظهر أعلى صور الاهتمام بها فى رده على شترنر حيث يعترف بالأهمية الكبرى للجسد ويساوى بين إنكار الجسد والانتحار "فمثلاً إذا لم أعترف بجسدى، إذا فصلته عنى، إذا استشعرت فى العمليات التى يقوم بها جسدى سدود أو تناقضات تتعارض مع موقعى وإذا عمدت – بكلمة واحدة – إلى رفض جسدى سأكون قد اتجهت شطر الانتحار"[69].

وعلينا فى هذا السياق الإشارة إلى موقف فويرباخ من مشكلة "النفس والجسد" كما ظهرت فى فلسفته. لقد انطلق فويرباخ ليلعن من خلال الحساسية مشكلة النفس والجسد التى

شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حيث تعمقت هذه المشكلة وأدت إلى ثنائية خطيرة شطرت الإنسان والعالم والفكر الأوربى بعمق وبدأت محاولات تجاوز هذه الثنائية أما بتغليب الجسم والعالم والمادة والتجريب أو بتغليب النفس والإنسان والفكر أو بظهور واحدية محايدة تجمع بينهما فإذا كانت الفلسفة المجردة قد وقفت حائرة أمام مشكلة التأثير المتبادل بين الجواهر المختلفة، كتأثير الجسد على النفس فإنها لم تكن لتستطيع حل المشكلة على الإطلاق، لأنها كما يرى فويرباخ قد جعلت من تلك الجواهر كائنات عقلية مجردة وألغت الحساسية التى يمكنها وحدها أن تحل سر التبادل بينهما. أن الفهم المجرد يفصم عرى الوحدة الطبيعية بين الجسم والعقل، وهو يعزل كلا منهما عن الآخر بطريقة مصطنعة ليجعل منهما جوهرين مستقلين ثم يحاول بعد ذلك أن يؤلف بينهما بطريقة مصطنعة أيضاً، لأن هذه المحاولة تتطلب تحديدات، مجردات يجرى فيها الفكر البعيد عن الواقع على هواه، أما الحساسية فلا تغفل عن الروابط الفعلية القائمة بين الجسد والنفس، ولهذا فإنها لا تعترف بالمشكلات بأسرها لأنها نجمت عن انفصال مصطنع.

هكذا يرفع فويرباخ مشكلة النفس والجسد بالرجوع إلى الموقف الطبيعى الذى يبدو بديهياً للإنسان السوى؛ فجسدى معطى لىّ بصورة مباشرة ونحن متحدان وحدة أصلية. واختلاف الإنسان عن الحيوان لا يقوم على الفكر وإنما يقوم على كيان الإنسان كله، "أن الإنسان لا يختلف أبداً عن الحيوان عن طريق التفكير وحده، بل أن كيانه كله هو الذى يفرقه عن الحيوان، ومع ذلك فإن الإنسان الذى لا يفكر ليس إنساناً، لا لأن التفكير هو السبب، بل لأنه هو النتيجة الضرورية والخاصية المميزة لماهية الإنسان ولسنا بحاجة هنا أيضاً إلى تجاوز مجال الحساسية لكى نعرف أن الإنسان كائن يتفوق على الحيوان[70].

يزيد فويرباخ الأمر وضوحاً فيبين أن حساسية الحيوان جزئية، أما حساسية الإنسان فهى كلية، وهى لهذا تنطوى على التعقل كما تنطوى على الحرية التى تمكنه من أن يسلك سلوكاً غير حيوانى. صحيح أن حواس الحيوان أكثر حدة من حواس الإنسان، ولكنها تكون كذلك فى علاقتها بأشياء معينة مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بحاجاته، وهذا التحديد الذى يقصرها على أشياء معينة هو الذى يزيدها حدة، أن الإنسان لا يملك حاسة الشم التى يملكها كلب الصيد أو الغراب، لكن السبب فى هذا يرجع إلى أن حاسة الشم عنده أشمل وأكثر حرية بحيث لا

تكثرث بالروائح الخاصة، وإذا اتسع مجال الحاسة وارتفعت فوق الحدود الجزئية والارتباط بالحاجة فقط ارتفعت إلى مستوى الأهمية والكرامة المستقلة والنظرية: أن الحس الكلى هو الفهم والحساسية الكلية هى العقل(71).

ويستطرد فويرباخ فيقول أن للإنسان معدة إنسانية لا حيوانية، ولهذه الحقيقة معنيان: فهو لا يقتصر على أنواع معينة من الطعوم والأغذية كما أنه متحرر من النهم الذى ينقض به الحيوان على فريسته: "أترك لإنسان رأسه وأعطه معدة أسد أو حصان وستجد أنه كف عن أن يكون إنساناً. أن المعدة المحدودة لا تلائم الحس المحدود، أى الحس الحيوانى. ولهذا فإن العلاقة الأخلاقية والعقلية التى تربط الإنسان بالمعدة. لا تقوم إلا على التعامل مع المعدة بوصفها كياناً بهيمياً ومن يوقف الإنسانية عند المعدة ومن يضع المعدة فى زمرة الحيوانات فإنما يفوض الإنسان حق التوحش فى المأكل(72). وفى هذا السياق يمكن تفسير عبارة فويرباخ الهامة "الإنسان هو ما يأكل Man what he eat's بمعنى أن الإنسان هو جملة اختيارات وأن كانت تنطلق من قاعدة حسية ألا أنها تخضع لضروب متنوعة من التكيف والتوجيه والانتقاء. فإذا كانت الفلسفة القديمة فى تناقض ونزاع مع الحواس عامة (والجسد خاصة) بقصد منع التمثلات الحسية من تلويث المفاهيم المجردة، فالفيلسوف الجديد يفكر فى انسجام وتوافق مع الحواس. بينما كانت الفلسفة القديمة تقر بحقيقة المحسوس ولكن بطريقة مجردة غير واعية نجد الفلسفة الجديدة تعترف بحقيقة المحسوس فرحة مبتهجة بطريقة شعورية(73).

2 – الأنا والآخر:

الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة إلى الجماعية، وهو حديث يمس فى نفس الوقت أهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعى وآخر وهو، يمثل اتجاهاً معاصراً "فلسفة الحوار". ونجد عند الوجوديين بداية هذا الاهتمام المعاصر، حيث يعالج ياسبرز ذلك فى المجلد الثانى من كتابه "الفلسفة" وبرديائيف فى عدد من كتبه وفى مقدمتها "العزلة والمجتمع" وكذلك الفيلسوف المعاصر مارتن بوبر M.Buber، الذى يرى فى كتابه "بين الإنسان والإنسان" Between man and man أن فويرباخ يثير مسألة غاية فى الأهمية بالنسبة لعصرنا وهى حديثة عن الإنسان،

وليس الإنسان كفرد، لكن الإنسان مع الإنسان أو الاتصال بين الإنسان والآخر "والأنا والأنت"، فالفرد لا يملك ماهية الإنسان فى ذاته، فكينونة الإنسان لا توجد إلا فى المجتمع فى وحدة الإنسان والإنسان، تلك التى تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين "الأنا" و"الأنت". ويؤكد "بوبر" تحمسه لهذه الأفكار التى أعطته قوة دافعة فى شبابه[74].

وترتبط فكرة "الأنا والأنت" بالحب، فالحب يتصل اتصالاً وثيقاً بالشخصية وهو الوسيلة التى تخرج بها "الأنا" من اكتفائها الذاتى فى طلبها "لأنا أخرى" فالمطلب الأساسى للأنا هو الاتصال الروحى بالأنت أكثر من مواجهة الموضوع. وكما يقول برديائيف: "لا يحدث الاتصال الروحى الحقيقى والانتصار الحقيقى على العزلة إلا عندما تتوحد "الأنا" مع الـ "الأنت" فى حالة الحب والصداقة"[75].

والدين أيضاً عند برديائيف لا يوجد فقط بين الله والإنسان ولكنه رابطة أساسية بين الإنسان وبين جنسه أيضاً[71]. ويوضح ذلك فى "أنه فى أعماق العزلة ينمو فى الإنسان الشعور بالشخصية وأصالته وتفرده فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا آخر ... مع الـ "أنت" أو الـ "نحن"، والأنت تتلهف الخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا أخرى ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا"[77].

ونجد لدى فويرباخ أصول فكرة "الأنا والأنت" التى أرهص بها قبل فلاسفة الوجودية. ويحدد لنا Xancaire ثلاث مراحل مر بها التصور الفويرباخى للعلاقة بين الأنا والأنت يمكن أن نتتبعها على الوجه التالى:

1 - فى الفترة المثالية كان فويرباخ لا يتصور أى لقاء حقيقى بين البشر إلا ذلك الذى يتم فى الفكر، وأى اتصال حسى أو اجتماعى بين البشر ليس إلا انعكاساً لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى العقل la Raison.

2 - فى المرحلة الثانية جعل فويرباخ من الإنسان كائناً لا محدود يشيع فى كل إنجازات الإنسان، فالإنسان وهو يعرف، وهو يحب، وهو يريد يصبح إنساناً ومن أجل هذا يتجاوز ذاته كفرد ليصبح إنسانياً وقد كان فويرباخ كما يرى Xhancaire يمهد منذ هذه المرحلة إلى لقاء "الأخر L'auter" لكنه آخر بالضرورة شبيه بى، أما الثانى لقاء "أنت" وهو "اللقاء الذى يقوم على الحوار" الذى يربط بين طرفين (الأنا والأنت) فى

علاقة قوية لم يكن قد تبلور بعد، كما سيحدث عام 1843 وقد كان تحطيم مقولة "الجنس البشرى" فى هذه المرحلة هو الذى سمح بتعقل حقيقة اللقاء المحسوس للذوات.

3 - وفى المرحلة الثالثة أصبح "الأنا" بالنسبة لفويرباخ أساساً هو "الرجل" أما الأنت فهى "المرآة"، ويبدو أن الطابع التجريبى الواقعى للفلسفة الجديدة قد سمح لفويرباخ أن يجعل الحقيقة البيولوجية العضوية حقيقة مطلقة. وبالنسبة لفويرباخ لا يوجد كائن إنسانى فى ذاته etre humain en son esrrit فلا وجود لشئ ما فى كل روح إنسانى يجعل هذا الكائن يتميز بالنوعية الإنسانية. يقول: "أطع الحواس فأنت ذكر من قمة رأسك قدميك أن "أنا" الذى تعزله "فكر" عن كينونتك الحسية والذكرية لهو نتاج للتجريد، لديه قدراً من الحقيقة يتساوى أو يقل عن فكرة المائدة الأفلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تنكر فأنت تتجه أساساً وبالضرورة إلى أنا أخرى أو كائن آخر هو المرآة(78).

يرى فويرباخ أننى: "لا أستطيع أن أشعر بنفسى أو أن أتعقل ذاتى كرجل أو كامرآة دون أن أتجاوز ذاتى دون أن اربط هذا الإحساس أو الشعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز ومع ذلك يكون مقابلاً لها. فالأنا عنده يمثل الآخر، بينما يمثل فى عين اللاهوتى أو الفيلسوف المثالى النفى negation ومن هنا تظهر الازدواجية الفويرباخية التى تقابل الرأس والحسية الفرنسية بالروحانية الألمانية وظاهر الفكر بباطنه والدين بالفلسفة.

ومن الطبيعى فى نهاية الحديث عن "الأنا والأنت" أن نتذكر "اوحد" شترنر الذى رفض "الإنسان" الفويرباخى باعتباره تجريداً، فإذا كان شترنر يرى أن الوحد متميز لا نظير له Unique Inlomporble غير مقارن فإن فويرباخ يرى أنه، أى "الأوحد" ذو طبيعة مذكرة وإذا قال الأوحد "أنا أكثر من إنسان" يرد فويرباخ: لكن هل أنت أكثر من ذكر؟ أليست أنيتك مذكرة؟ وتوضح لنا الفقرة التاسعة من "ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه" مفهوم "الأنا والأنت".

"أنت ذكر من الرأس إلى القدمين، ولكنك كذكر تنتمى أساساً وبالضرورة إلى أنا، أو إلى وجود آخر، إلى المرآة، ولكى أعرف كفرد ينبغى أن تشمل معرفتى فى نفس الوقت المرآة، أن معرفة الفرد هى بالضرورة معرفة الفردين، لكن اثنين ليس له تحديد أو معنى، بعد أثنين تأتى الثلاثة، بعد المرآه الطفل، لكن هذا الطفل هل هو أيضاً أوحد غير مقارن؟ لا أن الحب

يدفع إلى زيادة الطفل والحب الذى يقتصر على طفل وحيد يصبح نقصاً فى الحب تجاه أطفال آخرين ممكنين. وقد يصبح نقصاً فى الحب تجاه هذا الطفل الأوحد الذى يتمنى أخاً صغيراً أو أختاً صغيرة"[79] الأنا والأنت بالضرورة تتطلب الحب والعاطفة.

3 - الحب والعاطفة:

أن أوثق العلاقات بين الأنا والأنت هى علاقة الحب. أن حبك للآخرين يدلك على نفسك، وأن الحقيقة تتكلم معنا وليس من خلال ذاتنا المنكفئة على نفسها، وإنما من خلال الآخـرين، فالأفكار تتولد من الاتصال بين إنسان وآخر، ومن الحديث بينهما، فشخصان يعدان أمـران أساسياً لإنجاب شخص ثالث من الناحية الروحانية ومن الناحية الجسـمانية (الفيزيقيـة). أن الإنسان مع الإنسان هو المبدأ الأول والأخير للفلسفة وللفلسفة الكلية، ذلك أن جوهر الإنسان موجود فقط فى وحدة الإنسان مع الآخر، وهى وحدة مبنية على الاختلاف الحقيقى بين الأنا والأنت وحتى على مستوى الفكر فأنا باعتبارى فيلسوفاً، أعيش بين الآخرين. .

وهذا ما يتضح فى أول وأهم كتابات فويرباخ والذى أثر فى مجرى حياته كلها "تـأملات حول الموت والخلود" الذى يقول فيه: "غير صحيح القول بأن الإنسان يوجد لنفسـه ويحيـا بمفرده أن "وجوده" لنفسه يتساوى مع "العدم"، فالذى يقول موجود **exister** يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويجد نفسه فى تركيبات عديدة مع أكثر من وجود ومـن يقول "العدم" **Neat** أو اللاشئ **rien** يعبر بهذه الكلمـة عـن العزلـة التامـة **l'isolation parfaite**"[80] أن الإنسان يحب، بل هو مجبر على أن يحب والحب هو الوحدة بين البشر.

عندما نحب، لا نحب عبر شخصنا لكن عبر جوهرنا، الذى هو جوهر الآخر، ويتكـون من ذلك رابطة جوهرية بيننا وبين الآخر. حين نحب نصبح أكثر ثراء وأكثر عمقاً وأكثر قوة من الشخصية المجردة. الحب هو اندماج الجوهر والشخصية ومن هنا فـإن بعـض كبـار الصوفية فى العصور الوسطى كانوا على حق حينما قالوا: "إذا شعرت بالحب ستسـتطيع أن تقول أنك شعرت بالعالم كله. ويضيف فويرباخ: عندما تعترف ذهنياً وجدلياً بالحب تسـتطيع أن تقول أنك تعرفت على الكل، تستطيع أن تعرف الله، الموت"[81].

أن أروع ما فى الحب هو تلك القوة التى يتأكد بها "واقع الكائن الآخـر"، فالحـب هـو الشهادة فى كان كائن حى على استحالة الحياة المنعزلة. أن حب الآخر، حب الغير بوصـفه

غيراً مغايراً يدعونا إلى الخروج من ذاتنا، إلى تحطيم حدودنا الخاصة إلى تخطى أنفسنا، فإنما بالحب تشعر قطرة الماء أن البحر كله مشغول بنشدانها. وهكذا يجد كل كائن فى غيره مفتاح ذاته فينكشف له الدور الذى يستطيع أن يلعبه فى كل أوسع منه ويصبح الحب دربة على طريق عشق العالم[82] ومن هنا فإن الحقيقة التى سيشهدها العالم فى المستقبل كما يقول فويرباخ هى المحبة الملموسة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

. الحب ارتباط وتواصل. ومن الأفضل عند فويرباخ بدلاً من القول بأن الله يجب أن نقول الله هو الحب، وعلى هذا النحو نثرى ونوسع مفهوم الحب. فالحب هو مشاركة وانسجام، ارتباط وتواصل[83] فالحب قانون يعطى له فويرباخ نفس الصفات التى يعطيها هراقليطس للوغوس، فهو لا يكون الحرارة والدفء فحسب للمحافظة على الوجود بل هو نار تدمر، لا إثباتنا فحسب بل نفينا أيضاً، يخلق ويحرق يبنى ويهدم، يقرر ويلغى، يعطى الحياة ويفنيها، الحب هو فى نفس الوقت وجود وعدم، حياة وموت[84].

الحب فى اللغة الميتافيزيقية هو أن نهتم بالشئ، هو الرغبة فى امتلاك هذا الشئ هو الأمل فى وجوده أو تدميره، الحب إذن هو الوجود الذاتى والموضوعى، فنحن لا توجد إلا فى كوننا نحب، ووجودنا لا يتحقق إلا إذا أعطى الواحد منا نفسه إلى وجود آخر، أنه موت حب الذات، ومن هنا ارتباط "الأنا والأنت"، فنحن لسنا شيئا مادمنا منفصلين عمن نحب"[85] ولا نكون إلا حين ندخل أنفسنا داخل من نحب، أو الحب هو تلاقى الأنا والأنت دون واسطة، ومعنى هذا أن العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة ولا تستند إلى حدود أو وسائط أو حلقات اتصال. أن العجز عن الحب ينبع من فقر الشخصية، فمن السهل على المرء حين تكون ميوله محدودة أن يشبعها بكل بساطة دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى الآخر" وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تتحقق بعد وحين يحس فى أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص فهنا تنشأ فى النفس الحاجة إلى الآخر"[86].

ومن الحب نصل إلى فكرة المرآه عند فويرباخ وهى فكرة زاد الاهتمام بها حالياً، وأن كانت ترجع إلى أفلاطون وهى تظهر لدى هيجل فى العصر الحديث وأن كانت أكثر وضوحاً عند فويرباخ، فالإنسان يرى نفسه منعكسة من خلال "الأنا" Moi كما لو كانت مرآة، وهذه الأنا لا تكون ممتلئة بل خاوية فى أعماقها، رغم مظاهر الغنى وبالتالى لا تجد نفسها ومن ثم

يولد التناقض واللامعنى وإذا حدث العكس ووضعنا الأنا فى أشياء حقيقية أعلى منها ولـــيس دونها. فسوف يكون لها الحق فى الوجود والاستمرار حتى آخر حياتها، فالأنا المتحررة التى تتعلق بأشياء أعلى منها تعكس عليها صورة الجمال والقوة"[87].

وفى فكرة المرآه يرتبط مفهوم الحب عند فويرباخ – وهو يتمثل فى الآخر الذى أخلـــع عليه من ذاتى – بفكرة الله التى تتمثل فى النوع الإنسانى. فالله والآخر كلاهما إسقاط لصفات الإنسان على الآخر وتمثل لله فى المرآة فى صورة النوع. وعملية القلب هذه هى نفس ما قام به الشاعر اراجون فى تناوله للحب الصوفى الذى يستبدل الإنسان بالله – فقد تناول اراجون الحب الإلهى من خلال منظور مادى فى "أحاديث حول مجنون اليزا" يقول: "لننى أحاول مع الصوفية القيام بنفس ما فعله ماركس مع الجدل الهيجلى حين وضعه على قدميه ويعطى مثالاً على ذلك بقول ابن عربى: "الإنسان لا يحب فى الواقع أحداً غير خالقه"، ويـــرى اراجـــون يكفى أن نقلب الفكرة فنقول: "أن من يحبنى يخلقنى" وبهذا نضع الفكر الصوفى على قدميـــه. وهذا يعنى لدىّ بالطبع أن فى موضوع حبى – المبدأ الذى به خلقنا. وهو على آيـــة حـــال يحول التصوف عن الله إلى المرآة واجداً فيها تفسيراً لما هو الشعر[88].

وعلى هذا يمكن القول أن اراجون لم يفعل إلا ما فعله فويرباخ حين نفـــى أن الله هـــو الحب واستعاض عن ذلك بصيغة "الحب هو الله". إلا أن جارودى يرى أن الموقفين مختلفان: "فكما أن عكس ماركس لجدل هيجل لا يتماثل مع عكس فويرباخ لهذا الجدل، كذلك لا يتماثل عكس اراجون للصوفية مع عكس فويرباخ للحب المسحيى"[89].

إن تحليل عملية "القلب" للفويرباخية التى ما فتئ يؤكدها وهى الانتقال من الإيمان إلـــى الحب، أو من مملكة الأحلام النظرية التأملية والدينية إلى بلاد الحقائق من الوجود المجـــرد إلى الوجود الحقيقى الكامل، هذا الانتقال يتخذ أيضاً صبغة دينية ويكفى هنا بيان نقده لموقف المسيحية من الحب والزواج لتحديد تفسيرنا لفهمه الدينى للحب. أن المسيحى الـــذى يـــوطن نفسه فى حياته الروحية على أن يحيا بلا جنس ويستبعد ذلك من حياته الأرضية إنما يرغب فى الجنة التى تخلو المعوقات للمتع المادية ويبذل الجهد فى الاستعداد لهذه الحيـــاة حيـــث لا يوجد ما يصدم غرائزه"[90].

ونجد فى النقد التالى للفهم الكاثوليكى – أن تحليل فويرباخ أبعد عن المادية وأكثر اقتراباً

من المثالية بمعناها الأخلاقى ليس الانطولوجى أو المعرفى – صحيح أن الحب أنانى. بمعنى أن المحب لا يحب إلا ما يسره ويسعده أى أنه لا يحب شيئاً إلا وهو يحب فى نفس الوقت ذاته[91]. إلا أن فويرباخ يميز بين "الحب النفعى" و"الحب غير النفعى" فى الحب النفعى يكون الموضوع محظية hetaire أما فى الحب المنزه فالموضوع هو حبيبه القلب Bien-aimee فى الحالتين أنا أسعد، لكن فى الحالة الأولى أخفض كيانى إلى جزئية، وفى الثانية العكس أخضع الجزء "الوسيلة" إلى الكل، إلى الكيان، وهذا هو السبب فى أننى لم أرض الأ جزاءاً منى، ولكن هناك فى حالة الحبيبة الحقة "أرضيت نفسى وأسعدت كيانى كلية وباختصار فى الحب النفعى أضحى بالأعلى وبالتالى أحول متعة عالية إلى متعة دنيا بينما فى الحب الخالص المنزه أضحى بالأدنى من أجل الأسمى"[92].

"أن الحب هو المبدأ العملى الهام وهو المحور الذى يدور حوله العالم عند فويرباخ فيما يرى "جوستاف فتر" أن الحب ينبغى أن يكون حباً أساسياً ويتسم بالصدق والقداسة والقوة. وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هى أسمى الكائنات فإن أسمى القوانين وأولها ينبغى أن يكون حب الإنسان لأخيه الإنسان أى علاقة الطفل بأبويه. الزوج بزوجته، علاقة الأخ والصديق، وبصفة عامة الإنسان بالإنسان وباختصار كل العلاقات الأخلاقية دينية. وعندما قال فويرباخ أن الله فكره الأول والعقل تفكيره الثانى والإنسان تفكيره الثالث، فالدلالة أن إنسانية فويرباخ لم تتخل عن أصلها الدينى[93].

ويربط فويرباخ بين الحب والموت. فالحب والعطاء devonement لا يكونان تأمين إذا لم يوجد الموت Mort (أى إلا إذا تصورناهما حتى الموت) وهذا يعنى أن الإنكار الروحى للأنا يجب أن يصحبه إنكار مادى، الموت والحب Mort et amours مقطع واحد بالصدفة هو الذى ميز بين الكلمتين. فكرة الحب وفكرة الموت هما فى أعماقهما واحد: أنتم تحبون هذا يعنى أنكم تتنازلون عن الأنانية. فأنكم فى حب الشئ تحبون أنفسكم ووجودكم، أى كلما عشنا فى الحب والعطاء نعيش فى إنكار الذات وفى تأكيد أنا أخرى نحبها. ليس لنا وجود إلا بعطائنا بحبنا الذى نكنه للأخريين، فإن كل الحياة الفردية تتكون من نسيج من العطاء والحب والاهتمام إذا تمزق كشف عن أنانيتنا وعندئذ نموت[94]. الموت أذن تجلى الأنا – فيما تسميه الفلسفة – الوجود لذاته، لأن ما تهتم به الأنا أثناء الحياة يقطع الصلة بغيرها وبالتالى تنطوى

الأنا على نفسها، هذه الأنانية تموت فى اللحظة التى تبدأ فيها.

ويفسر بدوى العلاقة بين الحب والموت تفسيراً فويرباخياً تماماً ويكاد ينطق نفس عباراته حين يقول: "أن تفسير العلاقة بين الحب والموت يقوم على أساس الزمان، فإن الشعور بالزمان وهو مصدر الإدراك يبدأ أقصى درجة من السعة فى لحظات الحب. بل لا تكاد توجد لحظة أخرى يبلغ فيها عمق الشعور ما يبلغه فى نفسه – بالفناء وعلة كل الفناء، فإذا كان الشعور بالزمان يبلغ أوجه فى الحب فمعنى هذا أيضاً أن الشعور بالموت يبلغ أقصاه فى الحب ومن هنا ارتبط الموت بالحب أوثق ارتباط[95]. والواقع أن الموت لا يصبح مشكلة حقيقية تستولى على مجامع النفس إلا حينما يرتبط بالجب. ألم يقل جبرابيل مارسيل على لسان إحدى شخصياته الروائية: أن من أحب شخصاً فكأنما يقول له: "أنك لن تموت قط بالنسبة لى".

4 – الموت والخلود:

تختلف معالجة فويرباخ لمسألة الموت والخلود عن معالجة كل من الميتافيزيقيا والدين لها. وإليك هذه العبارة التى تحدد موقف فويرباخ من الموت، فى إيجاز دقيق يقول: "أخيل Achille كنت حقيقياً فى كل سذاجتك النصف وحشية يا أخيل المجيد، البطل، كنت نموذجاً للقومية اليونانية عندما تحدثت فى تنهيدة الموت إلى يوليس Ulysse فى مملكة الخيالات تحت الأرض عندما أدليت بهذا الاعتراف الحزين المرير: كنت أفضل أن أكون خادماً لمزارع بسيط فوق الأرض على أن أكون ملكاً فى عالم الموتى.. يا أخيل كم كانت مختلفة طريقتك فى الرؤية والفهم عما فوق الطبيعة"[96].

إن حديث فويرباخ عن الموت حديث حى يرتبط مباشرة برباط وثيق مع الوجودية المعاصرة حيث يتأكد لمن يقرأ "تأملات حول الموت والخلود" أنه أحد مصادرها فى مشكلة الموت. ويتضح ذلك فى قوله: "أن موتنا المادى ليس إلا نذير أخير لموتنا الداخلى" الموت يكمن فى دمنا، فى أعصابنا، فى مخنا، فى قلبنا، فى كل أعضاء جسمنا، فى كل خلية فى الجسم الإنسانى، عندما يموت جسمنا بأكمله لا يكون ذلك إلا جزءا من موتنا الداخلى، يحدث اضطراباً بداخلنا، ذلك الفراق، التلاشى، الانقسام، لا ينقطع، فالموت لا يتأتى من خارجنا كما جاء فى لوحات القرون الوسطى فى شكل هيكل عظمى بيده شوكة كبيرة، ولا فى شكل جان

يقود حصان يحمل عليه الروح، ولا جان بأجنحة جميلة كما عند اليونان، فالموت يأتى من وجودنا نحن وينبع من أعماقنا الداخلية"[97].

ولكن حقيقة الموت ليست شيئاً خارجياً تماماً على الحياة وإنما هو معانق لهـا، متداخل معها ممتزج بها، فليس "موتى" واقعة غريبة، حدث واقعى ماثل فى صميم حياتى منذ البداية، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه.. لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة تحقيقاً للمصير واكتمالاً للحياة، الموت هو حالة امتلاك. يقول ريلكه: "أن فى مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا فى طريقنا إلى الرحيل، وهكذا نعيش لكن لا نلبث أن ننصرف مأذوناً لنا بالرحيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الوحد لهذا الوجود[98].

ويمكن أن نجد فى تصور تولستوى للموت اقتراب وتشابه مع تصور فويرباخ الفلسفى للموت، فقد كتب تولستوى فى المرحلة المبكرة من حياته الأدبية قصة مكرسة للموت هى "الموتات الثلاثة".

وفيها تموت السيدة الإقطاعية والحوذى، والشجرة، تمت السيدة بصعوبة والحوذى الذى عاش طيلة حياته يبشر عفوياً بقانون الطبيعة يموت ببساطة وسهولة، أما الشجرة فتموت على شكل رائع ضمن إطار الطبيعة الخصبة. وفى هذه القصة كما يقول ف.غ. ادينوكوف: يكتسب ما هو أزلى (الموت) تعبيراً اجتماعياً واضحاً"[99].

يقول لقد كانت الطبقات الرفيعة فى أوربا الحديث تتميز بفردية عالية دائماً أكثر من الطبقات الدنيا. وكلما تنفذ الفردية عميقاً فى النفس البشرية يتوطد فيها الخوف من الموت أكثر[100]. وقد أوجد تولستوى فى الواقع هذا العرض السيكولوجى الاجتماعى الفريد – فالخوف من الموت مرتبط بفردية الطبقات – الذى أخذه من حديث فويرباخ فى "حول الروحانية والمادية وعلاقتها بحرية الإرادة" عن عملية الانتحار: "أريد أن أموت لأننى لا أستطيع العيش بدون ذلك الذى سلبه أو يريد سلبه منى القدر المعادى، أننى أغادر الحياة لأننى لا أستطيع التخلى عن ذلك الذى يجب التخلى عنه.. باختصار قررت الموت لأننى يجب أن افترق عما لا يجوز الافتراق عنه. وأن أفقد الذى يجب إلا أفقده، الحياة هى الارتباط بالأشياء المحببة ، والموت الطوعى هو الافتراق عنها، لكنه افتراق عن ذلك النوع الذى يعبر

عن وثوق وضرورة هذا الارتباط، ذلك لأن الافتراق الذى لا أستطيع الصبر عليه والمرتبط بنهايتى يعد طبعاً إثبات للارتباط الوثيق. وحكم الموت الذى يطلقه "أننى بدونك غير موجود" يحمل معنى عبارة الشخص السعيد "أنا موجود فقط عندما أكون بجوارك" وحتى الذى يموت بطلاً مضحياً بحياته من أجل الوطن، من أجل الحرية أو من أجل العقيدة يعلن عن الشئ ذاته بكونه لا يستطيع التجرد من هذه النواحى الخيرة، وأن هذه الحرية وهذه المعتقدات تعتبر بالنسبة له ضرورة ووثيقة الصلة بوجود وحياته"[101].

ويرتبط الموت بالخلود فى تفكيرنا: "نحن لا نريد أن نموت، نريد أن نوسع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية، نمدها إلى اللانهائى، نحلم بمد أيدينا إلى ما لا نهاية بلا حدود مكانية، نحن نرتبط بالنجمة المتصلة والصلبة لذاتنا الحقيقية نربط بها راية متسعة"[102]. هكذا يبين فويرباخ – فى أول دراسته عن الموت والخلود – ويحلل الخلود، باعتباره رغبة إنسانية للاستمرار فى الوجود بعد الموت. فالقول بأن "بعد الموت سيكون هناك ما كان قبل ميلادنا" قول جذاب لكن لم يثبت بعد. ويرى فويرباخ أن الأجناس الأوربية قد مرت بثلاثة مراحل فى الإيمان بالخلود هى: المرحلة اليونانية – الرومانية، مرحلة العصور الوسطى، المرحلة الحديثة.

فى المرحلة الأولى لم يعرف اليونان والرومان الخلود بمعناه الحالى وإنما كانوا يتحدثون عنه كافتراض ساذج برئ كغيره، لا يميزه سوى اقتناعهم أن الموت ليس سواء أو ألماً. فالرومان الوثنيون كانوا يعيشون لروما، وكان وعيهم موحداً مع عالمهم الأرضى، لم يكن لديهم سوى هدف واحد هو مساندة قوة ومجد روما، فالجمهورى الرومانى لم ينقل الأنا Moi فوق الحياة الحقيقية والعامة، لم ير أنها تستحق مصيراً خاصاً أن روح L'ama الرومان كانت تعنى C'elait Romaniome أى أنها تنص فى مجموعها على كل المواطنين والفرد لم يعرف لماذا أو كيف كان يمكنه أن يوضع خارج وفوق مستوى الكون، الذى يفخر بأنه جزء منه؟ فمثاله أن يكون رومانى كاملاً، ومن هنا لم يكن بحاجة إلى انشقاق أو اختلاف بين الواقع والمثال، أى اعتقاد فى الخلود الإنسانى الفردى الذى هو نتاج هذا الاختلاف"[103].

ويظهر الاعتقاد فى الخلود الإنسانى إيماناً جماعياً فى المرحلة الثانية فى العصور الوسطى حيث "أن الإنسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد – الحزين – بأنه مستقل فقد وضع

"وجوده" داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضواً فى الكنسية، مالكــاً للحيــاة الأبديــة والخلود الشخصى "أن الوجود أعلى مراتب القدرة Puissance هو الوجود العام، والمتعة فى ذروتها هى المتعة العامة أو التى تعود على نفسها بالإحساس بالوحدة الواحدة. وكانت الكنيسة الكاثوليكية هى بالضبط هذه الجماعة بكل أرواحها المؤمنة باتحادها مع روح واحدة فى عقل واحد"(104). والنقطة الوحيدة التى نجد فيها المذهب الحديث للخلود الإنسانى فى المسيحية هى البعث، وأن كان هذا الإيمان بالبعث فى المسيحية يرجع لا إلى المسيحية نفسها بل إلى الديانة الفارسية التى هى صورة قديمة للمسيحية(105).

والمرحلة الثالثة هى مرحلتنا نحن، وفيها يبدو الإيمان بالخلود الإنسانى نقيا، فالفرد يشعر أن شخصيته معزولة ككائن مطلق لا نهائى infini إلهى divin ويوضح فويرباخ أن أحداً لم ينتبه لهذا التطور، الذى حدث فى أول الأمر، حتى الآن. فلا كانت الكنيسة ولا الوجود العام للمتدينين هى المبدأ الصارم، بل حل محلهم الإيمان الأخلاقى والاعتقــاد الفــردى، وحينمــا أصبح الإيمان هو المبدأ الأساسى للكنسية، بدأت الكنيسة الحديثة تفقد قوتها فى الوجود الواحد الكلى عكس ما كانت عليه طاقة الإيمان عند المؤمنين. ويوضح فويرباخ الخلط الدينى الــذى حدث فى المسيحية بالتحول من المسيح ذى الأصل الإنسانى إلى الصــورة الإلهيــة بقولــه: "البؤرة المركزية عند المؤمنين البروتستانت كانت السيد المسيح" "الإنسان – الإله" L'home-Dieu وهذا يعنى الخلط بين الأصل الإنسانى والأصل الإلهى فى صورة إنسانية، هى صورة السيد المسيح"(106). ها هنا تصبح الشخصية مركزاً محركاً للبروتستانتية، لــيس الشخصــية كشخصية كما عرفها الناس، لكن الشخصية المشخصة من جديد معزولة ومركزة فى صورة واحدة، هى هذا الفرد المسمى المسيح، شخصية تاريخية ومؤمن بها، تمتص وتسيطر علــى كل الشخصيات التى على الأرض فى الماضى والحاضر والمستقبل.

وقد بين فويرباخ فى فقرة هامة للغاية تطور "عبــادة شــخص المســيح المــادى" فــى البروتستانتية حين تحول المسيح مركز للأفراد إلى الشخصية التى تحتوى كل كالأفراد حــين يصبح كل البروتستانت المركز نفسه، كما يتضح فى التبشير L'evangelisme البروتستانتى الذى يتحول إلى أخلاقية وعقلانية، فالمبشر الذى ينقل الدعوة المسيح ويقول أنه جــزء مــن الأنا المبشر، والمسيح يتطابق مع الأنا وتكون روحه ممتلئة بحبه، فالشئ الذى يعبده المبشر

ليس سوى أحاسيسه الفردية، باختصار أنه يعبد نفسه[107].

وحينما تصل الإنسانية إلى إعلان الشخصية النقية أساساً ولا يجد الإنسان علـــى الأرض أية إمكانية لتطوير شخصيته النقية البسيطة يشعر بالضيق فى الزمـــان والمكـــان والأشـــياء المحيطة به، ويصير لديه القوة لاختراع وجود آخر أصلح من الأول، حياة لا تقابلها عقبـــات وبالتالى سعتقد أن الوجود فى العالم الآخر سيتحقق فيه شخصيته المثالية[108]. هذه الشخصية الفردية التى تتطلع للنقاء والفضيلة وتتوق للكمال الذى ينبع من الشخصية المنتقاة كـــالله، أو النقاء العقلى لكيان غير مشخص كالخير والفضيلة ومن هنا على الأفراد أن يمتدوا إلى زمن غير محدود حتى يصلوا إلى الكمال المطلق.

ويرى فويرباخ أن الفكرة الأساسية فى الإيمان الحديث بالخلود الإنسانى هـــى الأنـــا ولا شئ غير الأنا، فالكون متصدع، ضخم من الركام، اختفى العقل من "التاريخ" ومن الطبيعـــة ولا يوجد إلا الأفراد المعزولين، أذن فالأنا ترفع راية المقدس، الإيمان بالعالم الآخر والحيـــاة الأخرى. فى وسط العالم الحالى شعرت الأنا بفراغها ولم يعد هذا العالم إذن شيئاً بالنسبة لها، وفى هذا العدم لا تجد الأنا أى سلوك إلا فى تخيل عالم مقبل غاية فى الجمال، الأنا زهـــدت واحتقرت العمل فى هذا العالم ولم يعد لديها إلا ظل ذلك العالم، الظل الذى يبدو عالماً"[110].

الفصل الخامس

الـــدين الإنســـــانى

من حرفية النص إلى الإيمان القلبى

تمهيـــــد:

أهتم فويرباخ اهتماماً كبيراً بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه. ويؤكـد كـارل بارث K.Barth قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فويرباخ من الدين.

1 – أنه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهـوت مثلمـا فعـل فويرباخ. وكما أكد هو نفسه أنه فى كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما.

2 – أن اهتماماته الدينية تضعه فى مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين وهذا يتضح من كتاباته عن الأنجيل وعن رعاة الكنيسة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر.

3 – لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره الوضع الحالى للدين وبنفس الفاعلية كمـا تعمـق فويرباخ. فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راق"[1].

إن فويرباخ فيلسوف الإنسان والانثربولوجيا الفلسفية، قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلهـا فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة "دين" والتى تعنى الاهتمام بالمصير الإنسـانى، ومـن وجهة النظر ذاتها فإن فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومركزاً على ما عده ضلالاً للعقيدة، والذى يعنى ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل أحد من معاصـريه بدرجـة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله. وهو كما يقول فوجل Vogel "كان فى مناقشته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم"[2].

ويرجع ذلك إلى أن اهتمام فويرباخ الأساسى، هو الدين الذى يظهر محوراً جوهرياً يمثل صلب كتاباته جمعياً. يقول فى أولى محاضراته فى "ماهية الدين": "أن كل كتاباتى تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما". ويضيف "لقد كان شغلى دائماً وقبل كل شئ أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقـوى الماديـة التى تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشرى"[3] فهو يهدف لا إلى محو الدين وإلغائه وإنما الوصول به – كما يقول انجلز – إلى حالة الكمال يعتقد أن الفلسـفة يجـب أن تـدخل حظيرة الدين وأن تجعله محوراً لها.

فالدين مازال قائماً باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنسانى .. ومن هنا فليس لنا أن نتوقـع أن تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها فى بحث المشكلات الأساسية" الدينية وحلها. تلك المشكلات

التى يطالب اللاهوت باحتكارها وكما بين برديائيف فلليقظات الفلسفية دائماً مصــدر دينــى. ويميل بردیائف إلى الاعتقاد – رغم ما فى هذا الاعتقاد من غرابة – إلى أن الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط؛ بسـبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت ما تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية: الأفلاطونية والأرسطية فى مبادئ تفكيرها ولم تكن المسـيحية قـد استطاعت بالفعل أن تتغلغل فى فكر العصر الوسيط"[4].

ويمكن تتبع اهتمامات فويرباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذان كانا طريقاه إلى الفلسفةِ. ويمكن قبول تمييزه بين الدين واللاهوت وتقبله للأول ورفضه للثانى كما بين كرنو Cherno الذى يقول: "بالرغم من معارضة فويرباخ لما يتضــمنه اللاهــوت وكونه شعر بأنه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الإنسانية، فإنه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية، و"ماهية المسيحية" أوضح دليل على ذلك"[5].

لقد بدأ فويرباخ دراسته عام 1823 فى هيدلبرج متتلمــذاً علــى يــد دواب K.Doub وهــ.ح.بولس H.G.Paulus الذى حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنة اللاهوت، إلا أنه لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها سفسطة وتوقف عن حضورها. والــذى أثر فيه أكثر هو دواب الذى كان يحاضر عن العقائد، فقد كان ممثلا للاهوت التأملى متــأثراً بهيجل وبلاهوتى برلين، وكان دواب حافز له للذهاب إلى برلين رغم الصــعوبات الكبيــرة، للاستزادة من علم هيجل ومحاضرات شليرماخر ومارهنك Marheinek"[6].

وكانت كتاباته كلها تأكيداً لاهتماماته الدينية التى لازمته طوال حياته الفكرية التى تظهر فى أول عمل له "تأملات حول الموت والخلود"، الذى تسبب فى حرمانه مــن أى منصــب أكاديمى وخلق له شهرة سيئة وجعل البعض يعتقدون خطأ بأنه ضد الدين.

أن الفهم الأساسى والأولى للدين عند فويرباخ يتلخص فى "أن الانثربولوجى هــو ســر (حقيقة) الثيولوجى" وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية Universal axiom عند فويرباخ، فالدين له مضمون خاص فى ذاته. فمعرفة الله هى معرفة الإنسان بذاته، هــى المعرفة التى لم تعد ذاتها بعد، فالدين هو الوعى الأول وغير المباشر للإنسان، أى الوســيلة التى يتخذها الإنسان فى البحث عن نفسه، يحول الإنسان جوهره فى البداية إلى نقطة خارجة

عنه قبل أن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته، إلى الدين - أو على الأقل المسيحية - هي سلوك الإنسان تجاه جوهره، هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجه"[7]. أن الجوهر الآخر هذا أنما هو الجوهر الإنساني، أو بعبارة أخرى جوهر الإنسان منفصلاً عن حدوده الفردية، أي منفصل عن الوجود الإنساني المادى الذى ينظر إليه بالتبجيل كجوهر فردى مميز عمن يراه، ومن ثم فإن كل صفات الجوهر الإلهي هى صفات جوهر الإنسان فى أقصى درجات كمالها. أن الروح الإلهية ندركها أو نعتقد فيها هى نفسها الروح المدركة، لذا فإننا نقرأ فى أحد أعمال هيجل النص الذى يستشهد به لوفيت:

"إن تطور الدين يرجع إلى أن الإنسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه، وهذا يتضح فى البروتستانتية التى تعبر عن أنسنة الله، أن الله/ الإنسان أو (الإله الإنسانى) أى "المسيح" هو وحده إله البروتستانتية التى لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته وإنما تهتم بماهية الله بالنسبة للإنسان، ولهذا السبب فإنه ليس لديها الرغبة الموجودة فى الكاثوليكية، كما أن البروتستانتية التى لم تعد لاهوتاً ولم تعد مسيحية قد أصبحت ديناً إنسانياً"[8]. وعلى ذلك فإنه يمكن لنا أن نبدأ ببيان كتابات فويرباخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر فى "جوهر المسيحية"، إلا أنه من الأفضل إلقاء الضوء أولاً على فلسفة الدين الهيجلية التى كانت سبباً فى انقسام المدرسة الهيجلية واختلاف كتابات الهيجليين الشباب حول مفهوم الوعى والدين والخلود والتى ربما تساعدنا فى فهم التفسير الانثربولوجى للدين موضوع هذا الفصل.

أولاً : الجذور الهيجلية للدين الإنسانى:

إن الدين بمعناه الإنسانى والذى يمثل المقصد من فلسفة فويرباخ يعد قمة الوعى بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان، والدين بهذا المعنى يمكن أن نلتمس جذوره فى بعض شذرات هيجل المبكرة. ومن الطبيعى أن نعرض هنا للدين الذى يمثل جوهر الإنسان، ونبين آراء فويرباخ المختلفة وتطورها، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره. ومن ثم فإن البدء بشذرات هيجل يتيح لنا التوصل بدقة إلى مصدر جهود فويرباخ والتعرف بالتالى على ما قدمه، وفى نفس الوقت يمكننا من الحديث عن الدين الذى لا يمثل فقط جزءاً أساسياً من حياتنا بل أهم عنصر يهمين على مجتمعاتنا العربية. وذلك بدلاً من موقفنا الذى يتلخص فى تخوفنا من البحث فى الدين، أو الذى يظهر على لسان القلة التى يسمح لها بالبحث فيه فى

صورة عقائد (دوجماطيقية) أو تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون أنهم وحدهم أهل لـذلك. وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته، عشنا على المستوى اللفظى فيه – وكأن الحديث عن الدين هو التدين – ومن هنا كانت أهمية البحث عن الدين عند فويرباخ فى هذه الدراسة.

وكما يقول هيجل: "لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب، ولا يجب أن يكون لاهوتياً بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر فى الحياة الواقعية للشعب، أى فى عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته، يجب إلا يكون الدين آخروياً (متعلقاً فقط بالآخرة) بل دنيوياً إنسانياً وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية، لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى"[9].

وتنطلق هذه النظرة من هيجل الذى يميز بين نوعين من الدين: الدين الموضوعى وهو اللاهوت Theology باعتباره نسقاً من الحقائق والدين الذاتى وهو الجانب الحى، الذى صار حياة دينية، وإذا كان اللاهوت مجرد "حرف ميت" ein tates kopital فإن الدين الذاتى هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم "الدين"؛ لأنه يتعلق "بالقلب" ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول إلى أفعال وأعمال"[10]. وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتى. وهذا المفهوم يعد البداية التى أنطلق منها فويرباخ فى تفسيره للدين، بل أن الهيجليين الشباب قد وجدوا فى هذا الفهم "أنجيل تأليه الإنسان" تمجيد رغبتهم الفاوستية فى أن يصبح الإنسان إلهاً"[11] والواقع أن تلاميذ هيجل لم يفعلوا شيئاً سوى أن دفعوا ببرنامج الاسترداد الذى صاغه هيجل فى شذراته المبكرة إلى أقصى نتائجه ومن هنا علينا تناول فلسفة الدين الهيجلية.

إلا أن الخوض فى فلسفة الدين عند هيجل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها، واختلاف الشراح حول تحديد مفهوم الدين. وبينما يرى ميور Mure أن هيجل يقدم لنا نظرة "صوفية" وأن المشكلة التى تواجهه هى مشكلة الإنسان، والله وهى الوحدة التى نادى بها كل من: بوهمه ومستر ايكهارت Echart الذى قال: "العين يرانى بها الله هى العين التى آراه بها، وأن عينينا واحدة، وإذا لم يوجد الله فأننى سوف لا أوجد، وإذا لم أوجد فإن الله لن يوجد.. ومقابل هذا التفسير فإن جان هيبوليت Hyppolite يرفض القول أن هيجل صوفياً لأن الروح الكلى لا يتجلى فى الأفراد بل فى الشعوب، ويرى أنه لا يقدم لنا

كذلك نظرية انثربولوجية لاهوتية. وهذا ما يقول به فندلى Fnidly أيضاً وعلى العكس من ذلك فإننا نجد كوجيف وجارودى يقدمان تأويلاً إنسانياً يخلص إلى أن الموضوع الحقيقي للفكر الدينى عند هيجل هو الإنسان نفسه"[12] يقول جارودى فى كتابه "فكر هيجل" le pensee de Hegol أن الله من وجهة نظر الروح الذاتى لا يمكن أن يكون متعالياً خارج الوعى الإنسانى، أنه ليس موجوداً وليس حياً إلا فيه، أنه لا يمكن أن يكون متعالياً إلا فى الكائن. كذلك لا يمكن أن يكون الله تعالى كروح كلى متميز عن الأرواح، أن معرفة نفسه هى وعى لنفسه فى الإنسان ومعرفة البشر لله، المعرفة التى تتقدم وصولاً إلى معرفة الإنسان لنفسه فى الله"[13].

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه. إلا أن قراءة الفصول التى خصصها هيجل عن الروح الموضوعى والروح المغترب عن ذاته فى الفينومينولوجيا، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة: شذرة توبنجن 1794-1796 تؤكد الأساس الذاتى الإنسانى فى فهم هيجل للدين.

فالدين عند هيجل أعلى صورة من صور الوعى بالذات. ويعد الدين من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض؛ لأن الدين "مقره القلب" رمز كل ما هو حى عند هيجل، وتحول الدين إلى لاهوت جامد يعنى تحول بصر الإنسان من الأرض إلى السماء حيث عالم "الماوراء" بحيث يصبح عاملاً من عوامل اغتراب الإنسان وشقائه[14]. لقد ظهر هذا الاغتراب بشكل واضح فى صفحتين بقيتا مما كتبه هيجل عام 1794 حيث يقول: "أما كل ما هو جميل وسام فى الطبيعة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب in das fremde indiudum ولم يستبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنئ فيهم، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح، بدأنا نفهم أنه عملنا وملكيتنا Elgentum تنتمى إلينا". وعلى ذلك فمن الطبيعى أن يرى هيجل أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يتم إلا باستعادة الإنسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد ولذلك قال فيما بعد "ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التى بعثرها أسلافنا لحساب السماء"[15].

هذا الفهم الهيجلى تجاوز النقد العقلى للدين الذى كان ينظر إليه على أنه "خطأ" وقع فيه

الإنسان، وأقام نقد الدين على أساس وجودى تاريخى جديد كل الجدة وثورى تماماً، تضمن أصل الثورة التى شنها فيما بعد فويرباخ. فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأ بسيطاً وإنما يظهره على أنه "اغتراب" فلا ينبغى أذن النظر إلى الدين على أساس أنه "معقول" أو "لا معقول" بل يجب أن يفهم وينقد بوصفه تعبيراً عن شقاء الإنسان وبؤسه وتمزقه، ولذلك فإن هيجل يهيب بالإنسان أن يسترد "كنوزه" التى اغتربت عنه لحساب السماء، يستردها بوصفها ملكاً خالصاً له. قال انجلز: "بفضل فويرباخ تلميذ هيجل هبطت السماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجاراً على الطريق، وما عليه إلا أن يحاول التقاطها وجمعها"[16].

وفى عام 1795 ألف هيجل "حياة المسيح" الذى تناول فيه سيرة المسيح تناولاً علمياً استبعد فيه المعجزات التى روتها الأناجيل عنه أى أنه استبعد الجانب الإلهى من المسيح. والذى يهمنا هنا هو ما ذهبت إليه هيجل من أن أتباع المسيح قد حولوا دعوته من الإيمان بالعقل إلى الإيمان بالمسيح وهنا يتمثل الشقاء والإغراب، أى نقل الصفات السامية فى الإنسان إلى فرد آخر هو المسيح، لقد الهوا سيدهم المسيح وحولوه إلى شرط للخلاص"[17] وإذا كان فى شذره 1794 قد تم نقل كل ما هو سام فى الطبيعة الإنسانية إلى المسيح فإننا فى شذرة 1796 نرى أن الموجود الآخر الذى ينقل إليه الإنسان صفاته أصبح هو الله بدلاً من المسيح.

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيجل وفويرباخ، – خاصة فيما يتعلق بالدين – وفى حين أراد البعض انطاق هيجل بعبارات قالها فويرباخ فيما بعد، فقد جعل آخرون من فويرباخ امتداداً لانثربولوجيا الدين الذاتى عند هيجل. ففى الفصل الخامس من كتابه عن هيجل يتحدث زكريا إبراهيم عن الروح الموضوعى "مبينا التشابه بين نصوص هيجل فى "نقد الدين" وبين ما كتبه فويرباخ فى "ماهية المسيحية" فحين يقول الأول: أن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعى الذاتى نجد الآخر يقول "أن الديانة المسيحية ليست إلا الوعى الذى تحصله البشرية ذاتها من حيث هى جنس عام" وحين يقرر هيجل أن الإيمان الدينى "وعى نائم" مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعياً "مستيقظاً" تقابلنا عبارة فويرباخ "أن الدين هو حلم العقل البشرى" وقول هيجل فى كتابات الشباب: "أن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية، وأن فكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن

نفسه، كل هذا يجعل بعض مؤرخي الفلسفة يقربون تصور هيجل لله من تصـــور فويربـــاخ للإنسان باعتباره مركزاً للدين[18].

وبالرغم من أن ما سبق يعد تفسيراً من تفسيرات عديدة، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع القول أن هيجل أقام توحيداً مطلقاً بين "الله" و"الإنسان" أو بين اللامتناهي والمتناهي علـــى طريـــق فويرباخ. وهذا ما يخلص إليه زكريا إبراهيم، فالميتافيزيقـــا الهيجليـــة قـــد بقيـــت مغـــايرة للانثربولوجيا الفلسفية، ففي حين ظل هيجل ينظر إلى "صلة الله بالإنسان" على أنها المشـــكلة الأساسية في الدين فأننا نجد لدى فويرباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفســـه إلى الروح البشرى دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهائية باعتبارها حقيقة روحية مطلقة أي أن فكرة هيجل عن الله قد بقيت مغايرة لفكرة فويرباخ عنه خصوصاً وأن نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية، لا نظرية مادية ترتكز على انثربولوجيا اجتماعيـــة ومن هنا فإن قول هيجل بأن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية لا يســـاوى مطلقاً قول فويرباخ "أن الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه في الحقيقـــة لا يتحـــدث لا عـــن نفسه[19]. ومن هنا فإن هيجل لا يقدم انثربولوجيا لاهوتية مثل فويرباخ لأنه يعتقد أنه إذا كان الله يتجلى لذاته في تاريخ الإنسانية فإن الإنسان لا يؤثر في هذا التجلي وفي هذا الوعي.

ما زال هيجل ينتمي إلى العهد القديم في الفلسفة؛ لأن فلسفته مـــا زالـــت مبنيـــة علـــى اللاهوت ففلسفته الدينية هي المحاولة العظمى الأخيرة لإزالة الغموض عن الصـــراع بـــين المسيحية والوثنية، لقد اخفقت الهيجلية في نفي المسيحية وعلينا – كما يقول فويربـــاخ – أن نكمل هذا الإنكار الواعي للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد ، وأن ذلك يظهر الحاجـــة إلى فلسفة – لا تمت للمسيحية بصلة بل – تعد ديناً في ذاتها"[20]. أن الفكر الفلســـفي يعتمـــد على حالة الإنسان وعلى ظروف عالمه، وعلى التأويل الفلسفي لهذه الحالة ويمكن لكليهما أنه يبتعد عن الهيجلية. لكن إذا ابتعدنا عن بورجوازية هيجل وعن العالم البروتستانتي فإن الفكر الفلسفي يستطيع أن يتمسك بحريته الدنيوية كما ظهر ذلـــك عنـــد اليســـار الهيجلـــي وعنـــد فويرباخ[21].

وعلى ذلك فإن عرض مفهوم الدين عند فويرباخ والتفسير الانثربولوجي له لن يكفي فقط في بيان وتأكيد طبيعة الإنسان بل يلقي الضوء أيضاً على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة

والمفكرين مثل: كيركجورد ونيتشه وفرويد.

ثانياً: مراحل تفكير فويرباخ فى الدين:

نحاول فى هذه الفقرة رصد وتحديد أهم المفاهيم التى ظهرت فى مختلف مراحل تطـور فكر فويرباخ الدينى أكثر مما نسعى إلى بيان كتابات فويرباخ الدينية وترتيبها تاريخيـاً. وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل فى مرحلتين مالفن كرتو M.Chenho. فأننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل اربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فويرباخ لماهيـة الدين الإنسانى.

وقد تمثل مفهومه الأول فى "ماهية المسيحية" حيث قدم تصوراً للدين فى نطاق الديانـة المسيحية، اتبعه بـ "ماهية الإيمان" عند مارتن لوثر الذى يعد مرحلة انتقالية بـين "ماهيـة المسيحية" وكتابية ماهية الدين و"محاضرات فى ماهية الدين" بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها فى كتابه Theogony "أنساب الإلهة تبعاً للمصـادر القديمـة الكلاسـيكية العربيـة والمسيحية" الذى كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن "الدين عند فويرباخ". ويمكـن بيان هذه المراحل من تفكيره الدينى كما يلى:

(أ) المرحلة الأولى: "ماهية المسيحية":

فى هذه المرحلة تصور فويرباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات البشـرية خاصة ومن مميزات الجنس البشرى ككل، وذلك بجعلها كينونة حقيقية. فقد حاول البشـر – كما يقول – تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظراً لعدم تحققها (كاملة) فى كائنات بشرية محددة، ورغبة فى تجسيد هذه المثل خلق البشر الله متناسين أن هذه الصفات والمثـل (التى تكون صورة الله عند البشر) وأن كانت بعيدة عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم، إلا أنها متحققة فى الجنس البشرى ككل وليست فى كائن منفصل وبعيد عن البشر أنفسهم.

ويظهر هذا التصور فى أول إبداعاته "تأملات حول الموت والخلود" وفيه عرض فكـرة "المرآة" التى أشرنا إليها سريعاً قبل ذلك، وهى تعنى عند فويربـاخ أن الله مـرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشرى. يقول: "حتى لو لم تكن عندك أية فكرة عن الله فأنـت لا تجهل أنه الوجود بلا حدود L'etre sans bones، الوجود اللانهائى فى الزمـان والمكـان وبالتالى لا تجهل أنه لكى نتصور الله ذهنياً يجب أن ننفى كل التحديدات وكل القيود، كل مـا

يحيط بنا من حدود الأشياء المتناهية"[23]. ويمكن أن نتابع نفس فكرة فويرباخ حين يضيف: "لو لم تعتبروا الله الوجود اللانهائى، لأنه شخصية أى لو لم تروا فيه شيئا آخر غير حرية الإرادة، الوعى بالذات، فأنتم تفكرون فى الله بشكل سطحى. هذا الإله المشخص لم يكن شيئاً آخر سوى النموذج المادى الذى هو فى الحقيقة انعكاس لذاتية الإنسان Reflcte le monhmain أو للذات الإنسانية، فالله كالسطح الأملس الذى يعكس الذات الإنسانية للذات الإنسانية[24].

وعن طريق عملية تحويل صفات الإنسان يصل بنا فويرباخ إلى أهم قوانين الجدل ويقلبها بحيث تدخلها – فيما بعد – المادية التاريخية ضمن الجدل المادى، فنحن نصل إلى الإنسان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شئ فى العقل لم يكن فى الطبيعة، وكما نميز بين المضمون العقلى والمضمون الطبيعى فأننا نجد تميزاً – صورياً – بين ما فى الله وما فى الإنسان حين يقول فويرباخ[25]: "أن تمييزاً صورياً يؤسس على الكم، الدرجة، العدد – وهى مقولة خارجية – ليس تمييزاً جوهرياً أو كيفياً يجعل الله المشخص الذى نتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الإنسان، لكن مكبرة فى أبعاد أكثر إنساينة، وأكثر اتساعاً لا تقارن (أى أنه فى النهاية حين يصل الكم إلى أكبر درجة يتحول إلى كيف، ونجد أن الخطوط الأساسية فى مفهوم شخص الله مطابقة تماماً لنفس الخطوط فى مفهوم الإنسان"[26].

ويبين برديائيف فى كتاب "الإلهى والإنسانى" "The Divine and the Human" أن فكرة فويرباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً بهدف إنكار الله، بل على العكس يهدف غير ذلك تماماً، فهى توضح أن هناك توافقاً واكتمالاً بين الله وبين الإنسان ذى الروح الحرة"[27] فالإنسان قد خلق إلهاً لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماماً، ووضعه فى عالم متسام Transcondent كطبيعة سامية له. وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد فى الله كنتيجة ضعف وفقر الإنسان، لأنه لو كان الإنسان قوياً وغنياً ما كان يحتاج إلى الله. ولذا فإن سر الدين هو "الانثربولوجى" و"ماهية المسيحية" الذى كتبه فويرباخ نجد فيه أسلوب كتب التصوف، ومن هنا ظلت طبيعة فويرباخ دينية فتأليهه للإنسان هو تأليه الجنس البشرى والمجتمع وليس تأليها للإنسان الفرد أو الشخصية[28].

وعملية إسقاط الصفات الإنسانية على الله هذه، هى ما نقصد به الاغتراب الدينى بأوسع معانيه كما يقول شاخت فإن أفضل تطبيق لذلك نجده فى "ماهية المسيحية" و"ماهية الدين"

حيث نجد فويرباخ معنياً بشكل خاص بإقرار أن مفهوم طبيعة الإله لا يعدو أن يكون مفهوماً عن طبيعة الإنسان[29].

ويعتقد فويرباخ أن الإنسان قد خلق الله على صورته الجوهرية ويبدو الأثنان متباعدان عن التماثل، لأن هناك تنافراً بين طبيعة الإنسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية، والأخيرة لا الأولى هى التى تنعكس فى فكرة الله، ولقد اسيئ تفسير طبيعة هذا التباين وأصبح ينظر إليه كفارق بين الإنسان الفعلى ووجود متمايز عنه هو الله. وعلاوة على ذلك فإن هذا الفارق قد اتخذ سمة شئ يتعين احترامه، الأمر الذى أدى إلى أن الإنسان لم يجرؤ على التطلع إلى الحصول على تلك الصفات التى يعزوها إلى ذلك الوجود الآخر. إلا أنه فى تنازله عن تلك الصفات فإنه ينفى فى الحقيقة طبيعة الجوهرية وقد يمكننا اختصار هذا الموقف مستخدمين ألفاظ فشته فنقول: "أن الإنسان خلع على الموضوع صفاته الجوهرية، فى تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهرى بالنسبة له.

ويمكن التقريب هنا بين تصور فويرباخ للصفات الإنسانية التى يخلعها المرء على ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين للعلاقة بين الذات والصفات وفى الحقيقة فإن القضية عند علماء المسلمين أشاعرة كانوا أم معتزلة ظلت تدور فى نطاق الذات الإلهية، وهو نفس الإطار الذى انتقده فويرباخ فى "ماهية المسيحية"، والذى يرى فى إعطاء صفات الإنسان لكيان مغاير فى كائن مفارق، موقف مغترب. وقراءة لبعض كتب علماء الكلام خاصة "مقالات الإسلاميين" تعطى لنا صورة أخرى تدور فى إطار "قضية الحقيقة والمجاز فى الفكر الكلامى المعتزلى، فالإشكالية هنا" فى القول أن الله عالم حى قادر سميع بصير" وهل يقال ذلك فى الله على الحقيقة أم لا؟ وهل يقال ذلك فى الإنسان على الحقيقة أم لا؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر فى موقف متميز لأحد معاصرى الأشعرى يعرف بابن الأيادى، يحكى عنه أبو الحسن فى "المقالات" قائلاً: "قال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الأيادى"، - وهو صاحب نزعة إنسانية تنسب العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات إلى الإنسان "على الحقيقة لا على المجاز" بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذى تصوره كثيراً من أصحاب الفرق على صورة الإنسان له نفس الصفات لكن بصورة غير التى عليها الصفات فى عالمنا الإنسانى - وتنسب إليه

(الله) هذه الصفات مجازاً. يقول الأشعرى نقلاً عن ابن الأيادى: أن البارئ عالم قادر حى سميع بصير فى المجاز، والإنسان قادر سميع بصير فى الحقيقة وكذلك فى سائر الصفات"[30].

وقد عرض موقف فويرباخ من اللاهوت فى "ماهية المسيحية" فيلسوفنا للهجوم عليه من مختلف الجبهات: من اللاهوتيين ومن الهيجليين الشباب خاصة باور وشترنر. فقد نشر م.ج. موللر M.J.Muller فى الكراسة الأولى من "الدراسات والنقد اللاهوتى" الصادرة فى هامبورج 1842 نقداً "لماهية المسيحية من وجهة النظر اللاهوتية. وموللر بصفته هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية، وإنما تعامل مع الكتاب لاهوتياً لا فلسفياً. وهذا فى الواقع موقف اللاهوتيين عموماً وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة الفلسفية، فبدلاً من أن يتناول ما أسماه فويرباخ: بينة evidence وبرهان، حقيقة، ضرورة منطقية، يترك ذلك باعتباره تخيلاً، شعوذة وينعت فويرباخ بصفات: المجدف، الماكر، العابث مضيفاً إليه الوقاحة والجهل واللا أخلاقية والمادية. ومن هنا نجد فويرباخ فى مقالته "الرد على لاهوتى" يحاول بشكل موضوعى تناول ليس فقط موقف موللر بل موقف اللاهوتيين عامة من كتابه[31].

أن موللر كلاهوتى يخطئ فى فهم فويرباخ ففى كتاب الأخير اتجاه أكثر عمومية، اتجاه فلسفى، فهو مرغم باعتباره فيلسوفاً أن يوجه نقده إلى كل الصفات التى يعطيها اللاهوتيون للإله اللاهوتى فهو يتجاوز معتقداته الشخصية كمؤمن أو ملحد إلى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب فيما وراءها وقد بين فيها عنصريين أساسيين هما:

- العنصر الكلى Universal، الإنسانى وهو الحب والأخوة.

- العنصر الفردى individual الأنانى اللاهوتى، عنصر الإيمان الذى يكون الغيب والخطأ والزيف، يكون الظل الخاوى الذى يريد اللاهوت أن يمرره إلينا كوجود حقيقى"[32] "ففيما يتعلق بالأوهام اللاهوتية فأنا أقوم بمحاربتها بلا استثناء لكنى أبقى على معانيها الإنسانية، ومن هنا أنا لا أساوى بين السيدة العذراء كوجه لاهوتى باعتبارها أم الإله وبينها كصورة إنسانية لمريم العذراء"[33].

وليس موللر فقط هو الجهة الوحيدة التى فتحت نيرانها على فويرباخ بل أن باور وشترنر أيضاً قد وجها سهام نقدهما إليه. فالأخير فى كتاب "الأوحد وما يخصه" ينتقد مفهوم الدين الإنسانى كما جاء فى "ماهية المسيحية" وما يهمنا هنا فى رد فويرباخ الذى يدين

شترنر، الذى يبقى على المحمولات والصفات الدينية، "فالأوحد" لا يعطينا – فيما يقول فويرباخ – سوى تحرراً لاهوتياً من اللاهوت ومن الدين بينما تتجاوز "ماهية المسيحية" ذلك تجاه الدين الإنسانى"[34].

(ب) المرحلة الثانية: ماهية الإيمان:

وهذه المرحلة نجدها فى كتاب "ماهية الإيمان عند مارتن لوثر" وهى تمثل انتقالاً من "ماهية المسيحية" إلى "ماهية الدين". ولقد كانت دراسة فويرباخ "ماهية الإيمان "محاولة لكى تقدم لنا دليلاً تسجيلياً لحقيقة الدين من خلال عبارات وأقوال لوثر حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفاً ومقصداً له[35].

ويعد "ماهية الإيمان لدى لوثر" عند بعض ملحقاً لـ "ماهية المسيحية" فهو محاولة لوضع الأفكار الرئيسية له فى كل أكثر تماسكاً، وإذا كانت هذه المرحلة وسابقتها تحاول بيان المصدر الإنسانى للدين وأن الإلهة فى النهاية تمثل مشاعر وأفكار الإنسان الداخلية، وتعد تعبيراً عن أحلامه وأمانيه. ويمكن أن نجد لدى سيجمولد فرويد Freud امتداداً لهذا الموقف السيكولوجى واستمرار له، حيث يستخدم التحليل النفسى لتأكيد وتعميق أفكار فويرباخ وانثربولوجية الدينية.

لم يباشر فرويد – على حد قول أرنست جونز مؤرخ سيرته – الدراسة الجدية لأصول الدين النفسية إلا فى "الطوطم والتابو" 1911 إلا أنه من المفيد القول أن الأسس التحليلية للدين لم تكن وليدة كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت فى مؤلفات عديدة قبل أن تظهر كاملة. ففى دراسته عن "ليوناردو دافنشى" بين مصدر الاعتقادات الدينية، ويبرز أن ثمة علاقة قائمة بين الشعور الدينى والعلاقة مع الأب. فالتحليل يرينا يومياً كيف يفقد الشباب إيمانهم الدينى لحظة انهيار العلاقة الأبوية[36]. إلا أن الحديث التفصيلى عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون تحليل كتاب "مستقبل الوهم".

ويبين فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التى تنبع منها سائر إنجازات الحضارة، ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق أى "انسنة الطبيعة" التى تشتق من الحاجة التى تحاصر الإنسان إلى أن يضع حداً لحيرته وضياعه وضائقته أمام قوى الطبيعة المخيفة، الأمر الذى يتيح له أن يقيم علاقة معها ويؤثر عليها فى خاتمة المطاف.

فالإنسان البدائى لا خيار له: فهو لا يملك طريقة أخرى فى التفكير، فمن الطبيعى عنده، بل من شبه الفطرى أن يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع الأحداث التى يلاحظها وكأنها من صنع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الأوحد فى الفهم[37].

ويظهر الدين هنا أقرب ما يكون إلى اغتراب الصفات الإنسانية التى يخلعها الإنسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها أو يستطيع إقامة نوع من العلاقة بينها وبينه. وفى بداية الفقرة السادسة من كتابه يبين فرويد: "أن الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير إنما هى توهمات، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحاً وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات"[38].

ويقترب فرويد من فويرباخ فى تحديده للدين بأنه أمان قلبية، "أنه جميل ورائع حقاً أن يكون هناك إله فاطر للكون ذو عناية، رؤوف وأن يكون هناك نظام أخلاقى للكون وحياة ثابتة لكنه من المثير للفضول فعلاً أن يكون هذا كله بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا". هنا يبدو كأن فويرباخ هو الذى يتحدث. فآراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فويرباخ. وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر حين يقول: "هل قلت شيئاً غير ما قاله رجال آخرون أهلاً للثقة أكثر منى، غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ، وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن احتاج إلى أن أسميهم لأننى لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه فى مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحداً منهم، وقد اكتفيت – وهذا الجانب الوحيد من بحثى – بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية[39].

وسواء أكان فويرباخ واحداً من هؤلاء العظام الذين ذكرهم فرويد ومن كان يقصدهم فى عباراته السابقة أم لا فمما لا شك فيه أن فى نظرية فويرباخ عن الدين أسساً تفسر ملامح النظام الفرويدى النفسى. أن ملاحظة فويرباخ أن الثيولوجى Theology ما هو إلا باثولوجى Pathoiogy (علم أمراض) ملاحظة ذات أهمية كبيرة ومنها يبدأ العلاج. ومن هنا فمقصد فويرباخ تأسيس علم الأمراض كمقدمة للعلاج – علاج الاغتراب – والصورة إلى طبائع الأشياء وماء الايونيين عند طاليس وتجعله منه – فيما يرى البعض – محللاً نفسياً سابقاً على فرويد[40].

وإذا عدنا إلى بيان مفهوم فويرباخ الإنسانى للدين وتوضيح تفسيراته الانثربولوجية

القائمة على التحليل السيكولوجى، نجد أن الإنسان حين يجسد صفاته البشرية فى صورة إلهه فإنه ينكر على نفسه الإشباع الحقيقى وينغمس بدلاً من ذلك فى إشباع خيالى، ذلك لأن العقائد الجامدة هى أمان قلبية تحققت، والاعتقاد فى الله ينبع من ميل الإنسان إلى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الإنسانى. ومن هنا فالراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلاً لهذا التمتع فى العالم المثالى. ويعتقد فويرباخ أن هناك تشابهاً بين العقيدة الدينية والأحلام، فالشعور حلم والعيون مفتوحة والدين وأنت فى حالة وعى. فالحلم مفتاح أسرار الدين، ليس فقط الأحلام هى التى تلقى الضوء على طبيعة الدين، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائى تلفت انتباهنا إلى جوهر أكثر الأديان تطوراً وتحضراً" وهذا ما يقربه من فرويد كما بينا. مما جعل هـ. اكتون H.B. Acton فى كتابه "وهم العصر" The Illusion of the epoch يقول: "أنه لا يمكن لأى إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين فى كتابه "مستقبل الوهم" إلا أن يتملكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين آراء فويرباخ.

فهما يرفضان الاعتقاد فيما ليس له وجود حسى وقد ركز كل منهما على وظيفة الدين وهى: تخليص البشر من الخوف من القوى التى فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة. ويحاول فرويد بنفس طريقة فويرباخ بأن يبين أن العلم الطبيعى ينمو ويتطور وتزداد أهميته لأنه يعالج القضايا الثلاثة التى كان يعالجها الدين. ويقبل فرويد على مضض مثلما فعل فويرباخ التعويض الخيالى الذى يقدمه الدين، ويعتقد أن الناس يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من ذلك إذا امتثلوا لصوت العقل، وعلى المدى البعيد سيتغلب العقل والتجربة على كل شئ، وأوجه الشبه هذه توضح أن فرويد تأثر بصورة مباشرة بكتابات فويرباخ.

وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفويرباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ.هـ. فيزر A.H.weser دراسة بعنوان "نقد سيجموند فرويد ولدفيج فويرباخ للدين" فى ليبيزج 1963[42]. ونجد هذه العلاقة تظهر أيضاً لدى بعض علماء الاجتماع الدينى فى تناولهم الأسس النفسية للدين.

(ج) المرحلة الثالثة: "ماهية الدين":

ويمثل "ماهية الدين" المرحلة الثالثة من تفكير فويرباخ الدينى، وقد ركز فيه وكشف

مفهومه عن الدين الذى توسع فيه بعد ذلك فى كتابه "محاضرات فى ماهية الدين" وهى التى ألقاه فى هيدلبرج عام 849/48 ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية. وأن كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية. فقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التى تمثل مرحلة أعلى من التطور الدينى كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك فإنه إذا كان الدين فى المرحلة الأولى والثانية مستمداً من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة فى العالم الطبيعي.

ويتضح ذلك من الفقرات الأولى من "ماهية الدين"، فالكائن الذى يختلف عن الإنسان ويكون مستقلاً عنه، والذى ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية، ليس شيئاً فى الحقيقة سوى الطبيعة"[43].ويوضح ذلك قائلاً: "لقد اعترضوا على كتابى "ماهية المسيحية" بقولهم أن الإنسان كما بدا فى هذا الكتاب ليس تابعاً لشئ وبهذا أكون قد تابعت فى زعمهم أولئك الذين الهوا الإنسان من قبل، ولكن الرأى عندى أن الكائن الذى هو شرط مسبق للإنسان أنما هو الطبيعة. ويضيف "أن كينونة الطبيعة هى بالنسبة لىّ الكينونة الأزلية التى لا أول لها، أنها الكائن الأولى فى الزمان وليس فى المرتبة هى الكائن الأول فيزيقياً وليس أخلاقياً"[44].

ومن هنا فالطبيعة هى الموضوع الأصلى الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم[45] فالتأكيد بأن الدين فطرى بالنسبة للإنسان يصبح زائفاً إذا تطابق مع الثيولوجى، ويكون صحيحاً تماماً إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية، الذى يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضرورياً بالنسبة للإنسان كضرورة النور للعين والهواء للرئتين أو الطعام للمعدة. والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن يوجد دون ضوء، هواء دون ماء، دون أرض، طعام، أنه باختصار كائن يعتمد على الطبيعة[46]. وهذا الاعتماد موجوداً لدى الحيوان وفى الإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيوانى، وهو اعتماد غير واع ولكن بارتفاعه للوعى والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح ديناً[47]. لقد تطور تفكير فويرباخ فى المرحلتين الأولى والثانية من جهة حيث أصبح الدين مستمداً من شعور الإنسان بالتبعية فى المراحل الأولى. وبالاعتماد على الطبيعة فى المرحلة الثالثة.

يقول "الله هو الطبيعة مجردة والطبيعة بالمعنى الحقيقى لا المجازى هى الطبيعة

المحسوسة الواقعية التى تظهرها لنا الحواس وهذا ما نجده فى المحاضرة السادسة "أن كل الانطباعات التى تنتجها الطبيعة على الإنسان بواسطة الحواس لا يمكن أن تعتبر بواعث عبادة دينية[48].

(د) المرحلة الرابعة: الثيوجونيا:

وهى المرحلة الأخيرة فى تفكير فويرباخ الدينى يظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان، وفى هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين – كما ظهرت المراحل السابقة – طور فويرباخ افترضا شعر أنه أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للدين. ففى كتابه "أنساب الآلهة: حسب المصادر الكلاسيكية العبرية والمسيحية القديمة" 1857 أشار على سبيل المثال إلى أن إدراك الإنسان لمثله العليا وإدراكه لاعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

وطبقاً لهذا الرأى فقد أدعى الإنسان أن رغباته يمكن الحصول عليها، ولكى يجعل هذا الافتراض صحيحاً نظر البشر إلى ألهتهم على أنهم المكملون والضامنون للرغبات البشرية. وعلى هذا فإن نشأة الآلهة لا تكمن فى اعتماد سلبى على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن فى حافز إيجابى يقوم على افتراض أن الرغبات والأمانى البشرية تتفق وطبيعة العالم"[49]. ويرى ارفون أن فويرباخ نشر كتابه "أنساب الآلهة .." من أجل إيجاد توافق بين "إنسانية" "ماهية المسيحية" وطبيعية "ماهية الدين". لقد حاول فويرباخ أن يعثر فى مفهوم "الله" على العناصر الإنسانية والطبيعة. فالإنسان إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الآلهة رغبته فى الانتصار عليها (أى الطبيعة)[50].

لم يحقق "الثيوجونيا" أى نجاح، فالسرد الوصفى الذى يمتد بطول الكتاب يشعر القارئ بالملل، ويكتب فويرباخ فى رسالة تعود إلى عام 1860 قائلاً: "أنه لمن المثير للدهشة أن نرى اتفاق أصدقائى وأعدائى على تجاهل هذه الدراسة التى تنطلق من أبحاث موسعة. وهذا الكتاب فى نظرى أبسط كتبى وأكثرها اكتمالاً ونضجاً. لقد عرضت فيه "قضايا مباشرة" كل ما كنت قد عرضته فى كتاباتى السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية" ورغم أن هذا هو رأى فويرباخ فى عمله إلا إن الكثيرين رأوا فيه نذيراً بهبوط سوف تزداد حدته[51].

ورغم هذا الاهتمام بالدين نجد فيلسوفنا يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الديني الكلاسيكي "الحرفي المتزمت" في قضية هامة هي تهمة نفي الدين والإله. على الرغم من أن فيلسوفنا لا تشغله مسألة الإيمان والإلحاد كما ذكر في بداية المجلد الأول من أعماله الكاملة إلا أنه يرفض تشويه أفكاره من خلال أي سياق. يقول "لم أؤله الإنسان خلافاً لمزاعمهم الحمقاء ضدي، كما أنني لا أريد الطبيعة مؤلهة لا هوتياً"[52].

أن فويرباخ كما يعتقد ريردان B.H.Rardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان ولهذا نجده يضع فلسفة فويرباخ في تيار "الفكر الديني في القرن التاسع عشر" في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، ففويرباخ ليس مستهزئاً بالدين، ذلك لأن الجانب الديني للحياة ليس عبثاً وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته وذلك لأن موضوع الدين الرئيس هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته"[53] ونجد نفس الرأي لدى جون لويس الذي يرى "أن فويرباخ كان رجلاً متديناً إلى أبعد الحدود ومن ثم فإن ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أية مادية سابقة، فهو لا يحتقر الدين وإنما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة[54].

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فويرباخ من الدين الأولى للفيلسوف الوجودي نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز. يقول الأول في كتابه "الألهي والبشري" ينادي فويرباخ بدين الإنسانية وقد كتب "ماهية المسيحية" بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هي طبيعة المؤلهة. ويؤكد أن فكرة فويرباخ عن تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجي ليس المقصد منها إنكار الله بل تأكيد الإنسان. وتأكيد فويرباخ أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية لا تهدف إلا إلى التوافق والاكتمال بين الله والإنسان، الإنسان ذي الروح الحرة ذلك الكائن الطبيعي الاجتماعي"[55]. ونجد ذلك أيضاً في كتابه "العزلة والمجتمع" الذي يؤكد فيه على الناحية الوجودية من فلسفة فويرباخ، لأنه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته. ويضيف برديائيف أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله وهذه في نظري هي المسألة الأساسية[56].

تلك شهادة فيلسوف لا يشك أحد في مسيحيته. ويرى أنجلز في كتابه "لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" أن موقف فويرباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقى

عليه، على العكس من موقفه من اللاهوت، وفى الفصل الثالث يؤكد أنجلز أن هدف فويرباخ هو الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال[57]. موضحاً رأى فويرباخ فى "ضرورة إصلاح الفلسفة" أن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصلة فى قلوب البشر، مع ملاحظة أن "القلب" عنده ليس فقط صورة من صور الدين بل هو "ماهية الدين"[58].

يبقى فويرباخ - كما يرى أنجلز - على الدين الذى يشتق من العلاقة القائمة على أساس المحبة، أى على أساس تلك العلاقة المستندة إلى القلب بين إنسان وآخر، وهى العلاقة التى ظلت حتى الآن تسعى إلى الكشف عن حقيقتها فى انعكاسات وهمية، أى فى ذلك الانعكاس للصفات الإنسانية عن طريق تصور إله واحد وآلهة كثيرة، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون أى واسطة فى المحبة بين "الأنا" و"الأنت" وهكذا نجد فويرباخ يجعل من الحب أسمى أشكال الدين الذى يبشر به أن لم يكن أسماها جميعاً"[59].

ويبين أنجلز أن "مثالية فويرباخ" تظهر فى تصوره لمجال العلاقة بين "الأنا" و"الأنت" وتنحصر فى أنه لا يكتفى بأن يقبل العلاقات المتبادلة القائمة على الميل بين الكائنات الآدمية مثل: الحب، الجنس، الصداقة، الشفقة، التضحية بالذات. بل ويؤكد أن هذه العلاقات تتحقق تماماً ولأول مرة بمجرد أن تكتسب طابع التقديس تحت اسم الدين"[60]: ويمكن أيضاً أن نستشهد بقول فويرباخ: "أن الله هو تفكيرى الأول، والعقل تفكير الثانى والإنسان تفكيرى الثالث"[61]. والدلالة أذن هى أن إنسانية فويرباخ لم تتخل عن أصلها الدينى، ومن هنا فإن ملاحظة شترنر الساخرة من فويرباخ بأنه "ملحد تقى" تتسم بالذكاء والفطنة، ذلك لأن المشكلة الدينية ظلت القضية الرئيسية فى فكر فويرباخ. والوقوف أمام عبارة شترنر "الملحد التقى" هام فى بيان إيمان فويرباخ.

ويمكن أن نفرق مع برديائيف بين نوعين من الملحدين: ملحد يعانى وملحد يحقد - مع استبعاد الملحد الذى لا يتمتع بكامل قواه العقلية ذلك الذى صوره ديستوفسكى فى "الجريمة والعقاب". وبين برديائيف أن نتيشه من النوع الذى يعانى، وهناك بعض الملحدين الحاقدين والذى يشعرون بالرضا عن أنفسهم ويقولون "الحمد لله لأنه لا يوجد إله"، أما الإلحاد الذى يصحبه الألم والمعاناة فهو شكل من أشكال الدين وقد كان فويرباخ ملحداً مخلصاً استطعنا

على يديه أن نصل إلى مفهوم إنسانى للإله"[62] لقد نظر إلى الله نظرة جدية فاعتبره وليد تجسد حقيقى لوجود الإنسان نفسه. فالله فى "ماهية المسيحية" ليس إلا الإنسان المثالى، الإنسان على نحو ما ينبغى أن يكون، كما سيكون يوماً، وعلى الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل بعبارة "لتكن إرادة الله" هذه العبارة "لتكن إرادة الإنسان" وعلى الرغم أنه يقرر أن الله هو مرآه الإنسان وصنيعة خيال البشر، إلا أن "الله" عنده قد بقى موجوداً عقلياً ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنسانى نفسه. ولئن كان المؤمن فى نظره ضحية تعمية صوفية إلا أن الإيمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر مادام يمثل للوسيلة تقضى بنا إلى وعى إنسانى متكامل. ومن هنا يتبين لنا أن فويرباخ قد استبقى فى فلسفته الإنسانية وظيفة الله بقوله أن الإنسان إله الإنسان.

ثالثاً – التحليل السيكولوجى للدين:

أن الانثربولوجيا الفلسفية تجعل من الشعور أساس الدين، هنا قلب فلسفة فويرباخ الدينية، فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر، وإذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية، فالشعور أساس الدين. والتحليل النهائى للدين يعود إلى مصدر سيكولوجى هو ما يطلق عليه فويرباخ مصطلح "**الشعور بالتبعية**" ففى الفقرة الأولى من "ماهية الدين" وكذلك فى المحاضرة الرابعة من "محاضرات فى جوهر الدين" يبين الأصل الذاتى للدين محاولاً الصورة للجذور السيكولوجية التى تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشعور بالتبعية Feeling of dependency[65]. وموضوع هذا الشعور هو الطبيعة. يقول: "عندما ننظر إلى ديانات ما يسمى بالإنسان البدائى وكذلك أديان الإنسان المتحضر، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دونما خوف أو خطأ فإننا لن نجد أى تفسير أو تأويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالتبعية (التسليم)[63].

ويقدم فويرباخ هذا التفسير كمصدر وكأصل مقابل العديد من التفسيرات الأخرى التى يعتبرها غير كافية ويرفضها، وعرض هذه التفسيرات يتيح لنا معرفة تفسيره بصورة أوضح ويبين لنا تجاوز تعريفه لهذه التعريفات. وقبل بيان تحليل فويرباخ للمصدر السيكولوجى للدين نشير إلى أن العديد من الفلاسفة التأمليين قد سخروا من منه لإقراره بهذه الحقيقة. أى ربط الدين بالشعور ولتحديده له فى الشعور بالتبعية كما أوضح ذلك فى محاضراته ماهية الدين.

1 – تعريف الدين بالخوف:

وأول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف Fear. فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين "فالخوف فى مبدأ الأمر خلق الآلهة فى العالم وعند الرومان كانت كلمة "الخوف" metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين Relgio أحياناً تشير إلى الخوف والرهبة Fear and awe وهكذا كان اليوم الدينى dies Religiaus يعنى يوماً غير ميموناً أو يوماً يخافه الناس. وفى اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurant تعنى: الرهبة awe والشفقة peity وهى تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من Ehre أى احترام honor والمقطع الثانى Furcht خوف Fear[64].

وتفسير الدين بالخوف تؤكده حقيقة أن البدائيين كانوا يخشون بعض جوانب الطبيعة، وهذا نفس ما أشار إليه فرويد فى تفسيره للدين فى كتاب "مستقبل الوهم". ويرى الرحالة المؤلهون – كما يقول فويرباخ – أن قبائل الهاتنتاس Hattentats تعتقد فى المخلوق ذى القدرة الخالقة لكنهم لا يعبدونه وأنما يعبدون الروح الشريرة التى يعتبرونها مصدر كل الشرور التى تحيد بالإنسان فى العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط التى يعزى إليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف. كما أننا نجد فى الهند لكل روح شريرة أسماً خاصاً بها وكلما اعتقد أن هذه الروح أكثر قوة وجبروت زادت عبادتها[65].

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية أعطوها اسم أورلون Orlone، والكارثة clalamety. ومن الواضح أن مثل هذه العبادات "ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد "الآلهة المعادية من أسلحتها ووقف إيذائها"[66] فالناس يعبدون الآلهة بأمل مساعدتهم لهم وكانوا يهدئون من روع بعض الآلهة كى يمتنعوا عن إيذائهم. فقد كان للخوف معبداً عند الرومان ومعبد فى اسبرطه التى كان لها كما يقول بلوتارك plutarc تمييزاً أخلاقى إلا وهو الخوف من الشر والأعمال المشينة[67].

وتفسير الدين بالخوف يتأكد لنا مرة أخرى بفضل حقيقة أن كبير الآلهة عند الشعوب المتقدمة والأكثر ثقافة يمثل تشخيصاً لمظاهر الطبيعة التى تثير فى الإنسان أعلى درجات الخوف، فهو إله العواصف والرعد والبرق وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للإله سوى الرعد، فعند الأغريق كان كبير الآلهة يسمى إله الرعد Thunderer، وبنفس الطريقة فإن إله

الرعد Godthor أو Doner كان إلها مبجلاً عند الشعوب الجرمانية والنورسية[68].

والمسيحيون أيضاً ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدراً سماوياً للدين تنتابهم نزعة دينية فى المواقف واللحظات التى تثير فيهم الخوف ويضرب فويرباخ مثالاً على ذلك بفردريك وليم الرابع (1875-1860) الذى شرع الصلاة فى كل الكنائس؛ ويرجع السبب فى ذلك إلى الخوف من شرور العصر الحديث أن تقف فى طريق مخططاته ومشروعاته وأيضاً حين كان الحصاد ضعيفاً فى سنوات سابقة كان الناس يتضرعون إلى الله فى الكنائس والسبب كان الخوف من الجوع"[69]. ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحى وديانات الشعوب البدائية (وعبدة الأوثان) أن المسيحيين لا يجسدون مظاهر الطبيعة التى تثير الخوف الدينى فى نفوسهم إلى آلهة خاصة، وأنما يفسرونها على أنها صفات الله، فهم لا يصلون لآلهة الشر وإنما يصلون لله عندما يعتقدون أنه غاضب منهم أو سيغضب عليهم.

ويرتبط الدين أيضاً بالخوف من الموت، أو ما يطلق عليه فويرباخ اسم "شعور الإنسان بالتناهى والمحدودية Finitenes أى وعيه بأنه سوف ينتهى يوماً ما، أى موته، وأنه إذا لم يمت الإنسان وعاش إلى الأبد فإنه لن يكون هناك أقوى من الإنسان، أنه يمخر عباب البحر ويروض الحيوانات المفترسة ويحمى نفسه من الحر والمطر ويجد لنفسه حلال لكل موقف ومن الموت يعلم أن لا فرار[70]. ومن هنا تبدو أهمية عبارة فويرباخ "أن المقبرة التى تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة[71] فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله، أن المقبرة التى تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق فلو كان الإنسان أبدياً لا يفكر فى الموت ما كان هناك تفكير فى الإله[72].

ومن الواضح أن هناك علاقة بين الموت والدين، كما أن المقابر كانت أيضاً معابد للآلهة. وعند كثير من الناس فإن عبادة الموتى كانت جزءاً أساسياً من الدين ولبعضهم كانت هى كل الدين، أن تفكيرى فى موت اسلافى أكبر تذكرة لى بموتى، يقول سنيكا Seneca فى خطاباته: "وفى حالة الإنسان الفانى فإنه يكون أكثر شعوراً بالتدين، عندما يفكر فى فنائه ويعلم أن الإنسان ولد ليموت يوماً"[73].

فكرة الموت إذن فكرة دينية لأن فيها مواجهة مع محدوديتى. يقول فويرباخ: "إذا كان من الواضح أنه بغير الموت ليس هناك دين فإنه من الواضح أيضاً أن "الشعور بالتبعية" هو

التعبير الأكثر تمييزاً فى مجال الدين، أن الذى يؤثر فيّ بقوة وبحدة أكثر من الموت هو شعورى بأننى لا أستطيع الاعتماد على نفسي وحدى[74]. ومن هنا فإن الشعور بالتبعية (الاعتماد) هو أساس الدين.

2 – التفسير الثانى: الحب مصدراً للدين:

وبعد أن عرض فويرباخ للتفسير الأول لمصدر الدين "الخوف"، يرى أن الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافى للدين، وبالتالى ليس تفسيراً لمصدره. والسبب الحقيقى فى أن الخوف لا يعطى تفسيراً كاملاً للدين لأنه بمجرد زوال الخطر فإن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية، وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق، هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان. والواقع أن مظاهر الطبيعة التى تثير فينا الخوف والفزع هى إلى حد كبير المظاهر التى تعود على الإنسان بالخير، فالآلهة التى تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هى نفسها التى تبعث الحياة فى الحقول. فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة. ومن هنا يتساءل فويرباخ لماذا لا يجمع الإنسان بين الضدين اللذين ينبعان فى الطبيعة من أصل واحداً[75]. فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب، هؤلاء الضعفاء الأغبياء الذين لا يستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لا يذوقون إلا الخوف من آلهتهم ويكرسون عبادتهم لآلهة الشر وحدها.

ويشير فويرباخ إلى أن بعض الشعوب لا ينسيها الخوف الناجم من شئ ما، الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشئ. فالذى ينبعث منه الشر يعدو محط تبجيل وحب امتنان من جانب هذه الشعوب النورسية هو الإله الخير الودود الإنسانى الذى يحمى الزراعة، لأن إله الرعد هو إله المطر وأشعة الشمس وهو المحب للإنسانية ومن هنا فإنه من غير العدل أن نقول أن الخوف هو الأساس الوحيد للدين[76].

لا ينطلق فويرباخ إذن من الخوف وحده وإنما من العواطف المخالفة له، العواطف الإيجابية؛ السعادة، الامتنان، الحب، التبجيل كأساس للدين. يمتد إذا المجال الشعورى ليشمل الإيجابى مع السلبى، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة لكن أيضا الحب والسعادة. "إن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماماً عن الشعور الناجم من الخطر القادم"[77] الشعور

بالخطر شعور عملي غائي والشعور بالامتنان شعور جمالي شاعرى، الأول زائل يشكل أواصر المحبة والصداقة، الشعور بالخوف، يدفع إلى العبادة من موضع الرهبة بينما الامتنان يدفع إليها من موضع الرغبة (السعادة). وهذا ينقلنا إلى أساس أشمل للدين يعرضه فويرباخ.

3 – الشعور بالتبعية كمصدر للدين:

لا يجعل فويرباخ أساس الدين فى الخوف أو السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التى تضم هذين الوجهين وهى ليست سوى الشعور بالتبعية، الاعتماد، الافتقار Feeling of dependency. الخوف مرتبطاً بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة، الخوف شعور بالاعتماد يمنحنى اليقين بأننى أحيا، ونظراً لأننى أحيا كجزء من أجزاء الطبيعة، أو من الله فأننى أحبه ونظراً لأننى أعانى وأموت من خلال الطبيعة فأنا أخشاها، الإنسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه إياها ولكن الاثنين يجتمعان فى شئ واحد هو الدين.

ويستشهد فويرباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم الذى نجد فيه نفس المعنى ولضحاً سورة [26] حين يخاطب عبدة الأوثان قائلاً هل أصنامكم تسمع ما تقولون هل يضرونكم أو ينفعوكم "بعبارة أخرى" أن ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع، هو من بيده الحياة والموت(78) ومن هنا فالتعريف العام الذى توصل إليه فويرباخ هو أن "الشعور بالتبعية الحقيقى الشمولى وهو المفهوم، الذى يفسر الأساس السيكولوجى للدين" وبالطبع ليس هناك هذا الشعور المجرد بالتبعية، وإنما هناك مشاعر خاصة له بمعنى أن الشعور بالجوع أو عدم الراحة، الخوف من الموت والفزع والحزن الآلام والآمال التى ضاعت بسبب العوامل الطبيعية هى شعور بالاعتماد. ويرى فويرباخ أنه حينما نتعمق ديانات الإنسان البدائى وكذلك ديانات الإنسان المتحضر وننظر فى حياتهم الداخلية فإننا لا نجد تفسيراً مناسباً من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتماد (التبعية) ومن هنا عرف الإسهام الحقيقى لفويرباخ فى فلسفة الدين باعتباره إسهاماً فى تحليل اللاشعور الإنسانى" فقد برهن فى "ماهية المسيحية" على أن منبع الدين ينعكس فى الشعور الإنسانى. وكما يتضح فى أعماله: فالدين الحقيقى جوهر الإنسان، أنه التعبير عن شعور الإنسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة. وإذا كان فويرباخ يحذف الجوهر اللاهوتى للدين ويستبدله بالجوهر الحقيقى الانثربولوجى، فأنه كما يقول "لوفيت" يؤسس

تعالى الدين على محايثه التعالى للشعور the Immanent Transcendence of Feeling أن الشعور هو أساس الجوهر الإنسانى وهو القوة الداخلية ولكنه فى نفس الوقت قوة متميزة ومستقلة عنك، فهو قوة بداخلك وورائك أنه طبيعتك الشخصية التى تتحكم فيك على الرغم من أنها غريبة عنك، باختصار أنه إلهك ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعى عن الجوهر الذاتى؟ كيف يتعالى الإنسان على مشاعره؟[79].

يقول فويرباخ: "أننى لا أدين "شليرماخر" لأنه جعل من الدين مادة للشعور، وإنما لأن التعصب اللاهوتى منعه من التواصل إلى النتائج الهامة من وجهة نظره هذه، وذلك لأنه لم يكن لديه الشجاعة أن يرى ويعترف بموضوعية أن الله ليس سوى جوهر الشعور، إذا كان الشعور من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسى للدين. وأنا اختلف فى هذا الصدد – إلى حد ما – مع "شليرماخر" الذى يؤكد ما قلته ويستند فى تأكيده على أسس طبيعية الشعور. ولهذا السبب بالذات أخفق هيجل فى أن يتوصل إلى الجوهر الخاص بالدين فهو لا يتعمق جوهر الشعور"[80] ذلك أن الشعور أصل الدين مقره القلب.

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين. ذو صبغه سيكولوجية وهذا التفسير كما يقول فويرباخ نجده لدى فلاسفة الإغريق الذين بينوا: "أن الدين ينبعث من الإعجاب بالمسار المنتظم للإجرام السماوية[81] بمعنى عبادة إحدى هذه الإجرام ذاتها ومن ينظم مسارها. ويتضح أن هذا التفسير – فى رأى فويرباخ – موجه إلى من فى السماء لا إلى من فى الأرض. وإلى الناحية النظرية لا العملية للإنسان وفى الحقيقة يمكن القول أن النجوم كانت موضعاً للعبادة الدينية ليس كأشياء نظرية فلكية فقط لأنها – كما يعتبرونها – قوى تتحكم فى حياة الإنسان بمعنى أنها تمتلك آمال الإنسان ومخاوفه. ويوضح ذلك حقيقة أن الشئ يصبح موضوع عبادة عندما يكون مصدر خوف من الموت أو متعة للحياة. ومن هذا يجئ الشعور بالاعتماد. كما يقول مؤلف كتاب "مصدر المبادئ الدينية" أن الرعد والعاصفة والحرب وأحوال الموت هى التى أقنعت الإنسان بوجود الله أى أقنعته بتبعيته لقوى مطلقة وكانت فى إقناعها له بهذا أكثر تأثيراً من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط"[82].

تعقيب ونقاش:

تناولنا فى هذا الفصل "انثربولوجيا فويرباخ الدينية" موضحين فكرة التحول من

"الثيولوجي إلى الانثربولوجي، وذلك من أجل تجاوز الفهم الضيق الغيبي الجزئي لعقائد ملة معينة من أجل تأكيد مفهوم الدين الإنساني، الذي يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الإنساني، حيث يؤكد فويرباخ أن الانثربولوجيا دينية في الأساس. فالإنسان بطبيعته كائن متدين، والدين تتغلغل جذروه في صميم الشعور البشري "القلب ليس فقط صورة الدين بل هو جوهر الدين". ومن هنا فإن محاولة فويرباخ تسعى للوصول بالدين إلى حالة الكمال وتؤكد معظم الدراسات الفويرباخية أن ما قدمه فيلسوفنا ما هو إلا استمرار للإصلاح البروتستانتي. ويعد صاحب هذه الأبحاث في طليعة رجال التجديد الديني وليس كما يفهم خطأ، خارج حظيرة الدين. يقول أميل بربيه E.Brehier "لا يهدف فويرباخ إلى تحطيم المسيحية بل يعمل على تحقيقها وإكمالها وهو يعتقد أن مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحي من اللغة الميتة للإشباح إلى لغة إنسانية"[83].

وعلينا أن نتوقف للتمييز بين مجالين لدراسة الدين. الأول هو التناول العقائدي اللاهوتي (الثيولوجي) والثاني البحث العلمي للدين بمعناه الفلسفي الرحب، الذي لا يعني كما يفهم خطأ رفض الدين أو الإقلال من شأنه، بل يعني بالأساس إيجاد العديد من العلوم التي تتناول الدين بالدراسة الدقيقة. ويمكن أن نستفيد من تفرقة ازفلد كولبه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة على أساس أن الثيولوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فويرباخ أن يتجاوزها) أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعلمها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التي تفرضها"[84]. ومن هنا فهي تجاوز للفهم الضيق الغيبي للدين، ونقداً له وتؤسس لكثير من العلوم التي تهتم بتحليل الدين مثل: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين وتلك كانت أساس أبحاث فويرباخ.

وتظهر فلسفة فويرباخ الدينية التي ترجع الدين إلى الشعور الإنساني بالمقارنة مع غيرها، فهي تتفق مع رأى هربرت سبنسر الذي يعرف الدين "بالشعور" الذي يحدث لنا حتى نتخيل أنفسنا في مجال ملئ بالغموض والأسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها. وموللر الذي يؤكد أن الدين هو الشعور باللامتناهي وكذلك شليرماخر الذي عرف الدين في "مقالات عن الدين" بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد

المطلق[85] وكذلك جويو الذى يرى أن الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة أخرى والخضوع لها.

ويقترب تعريف فويرباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الأمريكى T.H.Grofton الذى تابع هـ. ميد Mead وتشارلز كولى Colly وجون ديوى - الذى يرى أن الخارق للطبيعة مثل الآخر الذى يخلقه الإنسان من أجل أن يخضع له[86]. وتقدم نظرية فويرباخ فى "الدين الإنسانى" فى إطار الدراسات الاجتماعية فى تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل أوجست كونت Acomte ودوركيم يقول Thomas F.o.Dea فى كتابه "علم الاجتماع الدينى" أن وضع فويرباخ يشابه دوركيم فى جانب هام هو أن كلاهما يرى المحتوى الخيالى للدين إسقاط لحاجات الإنسان[87].ويرى أميل بربيه: "أن فويرباخ مثل كونت Comte فى تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على أساس التأليه الطبيعى فى القرن التاسع عشر[88] بل أن "بربيه" كان يقيم علاقات بين فويرباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين ليس كونت فقط بل أيضاً "ارنست رينان" الذى يحاول الإبقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها، فهذا "الملحد المتدين" نسخة من المثالية الحسية التى قدمها فويرباخ[89] أن نظرية فويرباخ الانثربولوجية فى الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثاً عن الدين الإنسانى الأشمل أى تجاوز الثيولوجى إلى الانثربولوجيا وهو فى هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التى تسعى لتأسيس علم النفس الدينى وعلم الاجتماع الدينى وفلسفة الدين.

الفصل السادس

فويرباخ والجماليات

أولاً: تمهيد:

يتناول هذا الفصل الأصول الأنثربولوجية التى قدمها فويرباخ لتأسيس فلسفة جمالية ظهرت على استحياء فى أعماله وتطورت بعد ذلك لدى بعض تلاميذه الألمان، وتحددت بوضوح لدى النقاد وعلماء الجمال الديمقراطيين الروس. وهى قضية لم ينشغل بها معظم من كتب عن فلسفة فويرباخ. على الرغم من أنه فويرباخ أدار فلسفته على الإنسان، وجعل من الحس والشعور جوهره الحقيقى، إلا أن الباحثين الذين تناولوا هذه الفلسفة انشغلوا بالبحث فى مسائل: الدين والله والطبيعة والمادة والعقل والمثالية والواقعية، ولم يتوقفوا أمام الفن والجمال فى فلسفته[1].

نعم أن القراءة السريعة لكتابات فويرباخ قد تؤيد هذا الموقف؛ فالفيلسوف انشغل كما رأينا بنقد الدين واللاهوت والفلسفة المثالية، ولم يخصص دراسة مستقلة لتناول قضية الفن، ومفهوم الجمال، بل إنه قد يساهم فى تأكيد هذا الموقف حيث يخبرنا فى إحدى الشذرات المتعلقة بتطوره الفلسفة أنه بعد أن درس محاضرات هيجل فى برلين لمدة عامين ركز فيهما على المنطق والميتافيزيقا ولم يدرس علم الجمال. يقول: "جست خلال هيجل باستثناء علم الجمال"[2].

إلا أننا إذا تعمقنا فلسفة فويرباخ فأننا لن نعدم بعض التوجهات التى تساعدنا فى الوصول إلى موقف فويرباخى من الفن وعلم الجمال. ويمكن أن يتم لنا ذلك على مستويين، المستوى الأول هو البحث فى توجه فلسفة فويرباخ نحو الإنسان الواقعى، بمشاعره وإحساساته، وتأكيده على أن مهمة الفلسفة هى البحث فى المحدود والمتناهى.

والمستوى الثانى يتمثل فى نقده لفلسفة المطلق وما يتضمنه هذا النقد من رد الاعتبار للطبيعة مقابل الروح، والعينى مقابل المجرد، والإنسانى مقابل الإلهى.

ويمكن بيان ذلك بتقديم بعض قضايا فويرباخ الأولية لإصلاح الفلسفة التى يحدد لنا فيها توجهات فلسفة المستقبل نحو الإنسان، يقول: "أن بداية الفلسفة ليست الله، ولا المطلق، ولا الكينونة، من حيث هى محمول المطلق أو الفكرة، أن بداية الفلسفة هى المحدود المحدد الواقعى، أن من المستحيل التفكير فى اللامحدود بدون المحدود واللامتناهى بدون المتناهى، هل نستطيع أن نفكر، أن نعرف الكيف بدون أن نفكر بكيف محدد؟".

إن الفلسفة هى معرفة. ما هو موجود، التفكير وإدراك الأشياء والكائنات كما هى، ذلك هو القانون الأعلى والمهمة الأسمى للفلسفة. لذا يطالب فويرباخ الفيلسوف أن يدخل فى متن

الفلسفة الإنسان، العادى الذى لا يتفلسف، والذى يبدو وكأنه ضد الفلسفة"[3].

وعلى ضوء هذا التوجه العام لفلسفته يمكن أن نعرض بعض الشذرات التى تحدث فيها عن الفن، والأصل الإنسانى له، تلك الأفكار الأولية، فى نظرنا، هى المقابل لما قدمه هيجل، وتعد فى الوقت نفسه نقداً لمفهوم هيجل للفن.

لقد حظى علم الجمال، عند هيجل، بدراسات عديدة، وهذا البحث محاولة لعرض نقد فويرباخ له، الذى كان بمثابة الأساس الذى انطلق منه بعض تلاميذه لتأسيس علم جمال واقعي. يقول فويرباخ: "بالنسبة لهيجل، الروح المطلق يتجلى فى الفن والدين والفلسفة، هذا يعنى بلغة بسيطة واضحة أن روح الفن والدين والفلسفة هى الروح المطلق، إلا أن المرء لا يمكن أن يفصل الفن والدين عن الإحساس والتخيل والحدس الإنسانى، ولا الفلسفة عن الفكر باختصار الروح المطلق عن الروح الذاتى أو عن جوهر الإنسان[4].

ويرى فويرباخ أن الروح المطلق هو الروح الذاتى المحدود، إنه من غير الممكن أن نفصل أحدهما عن الآخر، وهذا ما يبرهن عليه الفن. فالفن يولد من الشعور، من الحماس، الذى يرى الوجود المتعالى والإلهى فى وجود محدد واقع[5]. إن هيجل فى ربطه الفن بالفكرة المطلقة يقدم لنا تاريخاً للفن، وأنماط الفنون، بحسب تطور الروح فى التاريخ. ومقابل ذلك يربط فويرباخ الفن بالإنسان كما يتضح من تفرقته بين تصور المسيحيين لطبيعة الفن، وتصور الإغريق لها، فالمسيحية لا تحوز فى ذاتها أى مبدأ ثقافة فنية أو علمية، فقط التعددية الإلهية ما يدعى عبادة الأوثان هى مصدر الفن والعلم[6]، إن الإغريق لم يرتقوا إلى كمال الفنون التشكيلية إلا لأنهم رأوا فى الشكل الإنسانى الأسمى شكل الألوهية. المسيحيون لم يبلغوا الشعر إلا بعد أن نفوا عملياً اللاهوت المسيحى بعبادتهم الوجود الإلهى فى الوجود الإنسانى.

لقد ألقت الفلسفة المطلقة القديمة بالحواس إلى عالم الظواهر، عالم المحدودية، بيد أنها – وهذا يناقض قضيتها – جعلت من المطلق، من الإلهى موضوع الفن. إلا أن موضوع الفن (بالواسطة فى الآداب ومباشرة فى الفنون التشكيلية) هو موضوع للبصر والسمع والشعور. عندئذ ليس المحدود وليس الظواهر فقط هما موضوعاً الحواس بل أيضاً الجوهر الحق والإلهى. الحواس هى، إذن، عضو المطلق. إذا فهمناها وأفصحنا عنها بشكل صحيح، فالقول، "إن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس" يعنى أن الفن يمثل حقيقة المحسوس، حقيقته"[7].

ويتساءل فويرباخ لماذا ليس لدى المسيحيين كما لدى الــوثنيين أعمــال فنيــة مطابقــة لتمثلاتهم الدينية؟ لماذا ليس لديهم أى صورة للمسيح ترضيهم تماماً؟ ... ويجيــب، لأن فــن المسيحيين يفشل من جراء التناقض بين وعيهم والحقيقة، فى الحقيقة جوهر المســيحى هــو جوهر غريب غير إنسانى. المسيح يجب أن يكون إنساناً وأيضاً "لا - إنسان"، إنه التناقض، والفن لا يستطيع أن يمثل سوى الحق غير الملتبس[8].

إن الفن ليس فقط تعبيراً عن الإنسانى، ولكن أيضاً ذو مصدر إنسانى. ولا يتمثــل هــذا المصدر فى الفكر بل فى المشاعر والإحساسات، العذاب والمعاناة التى تمثــل نبــع الإلهــام للفنان وهذا ما تعبر عنه القضية [23] من قضايا أولية... التى يقول فيها: إن وعى ألوهيــة الإنسانى، لا نهائية المتناهى أو لا محدودية المحدود، هذا الوعى الذى صار لحماً ودماً هــو مصدر شعر وفن جديدين سيتخطيان كل الفنون السابقة قدرة وعمقاً وتوهجاً. الإيمان بالآخرة والماوراء إيمان مضاد للشعر بشكل مطلق، العذاب هو مصدر الشعر، فقط الــذى يعــانى، يستطيع أن يتصور نيران الشاعرية، إن سحر الذكرى الأليم هو الفنان الأول، المثــال الأول فى الإنسان وبالعكس الاعتقاد بالآخرة يجعل كل ألم وهماً - ولا حقيقة[9] ومن هنــا فــالفن، الدين، الفلسفة والعلم ليست سوى ظاهريات وتجليات للكائن الإنسانى الحق"[10].

ومن هذه الخطوط العامة لفلسفة فويرباخ الأنثربولوجية، ومن آرائه فى طبيعــة الفــن، وموقفه من علم الجمال الهيجلى واصل تلاميذه نقد علم الجمال التأملى لعدم إعلانه بصــورة واضحة عن استقلال الفن. فقد قيموا ذلك الاستقلال كثيراً، وقدموا صيغة أكثر دقة وحيويــة عن الفكرة التى ورثوها عن علم الجمال التأملى، والتى تشير إلى أن المضمون يحدد الشكل، وقد أشار هيرمن هتنر Hettner فى مقالته Gegendie Sepkulative Aestheik إلى أنه مهما بلغت قيمة الشكل، وأهميته فى الأعمال الفنية، فإنه يظل موجوداً فقــط بســبب مضــمونه ومحتواه، وبدون ذلك المضمون سينتهى ويصبح صورياً مجرداً، وبالإضافة إلى هنتــر هنــاك لودفيج فاو Pfou وهو شاعر وناقد أدبى ألمانى، صديق فويرباخ، بين فى مجموعة من المقالات صدرت بين عامى 1865-1866 ضرورة التجاوب الحار والعملى مع أفكار فويرباخ[11].

ويؤكد بليخانوف أن فلسفة فويرباخ كان لها تأثير كبير على الأدب وعلم الجمــال، لقــد ارتبطت نظرته الشاملة، فى الدرجة الأولى، برادبكاليته، وسهلت تمرد الفنانين الألمان علــى

بعض تصوراتهم الرومانسية ويرجح أن هاينى H.Heine قد كتب بعض أشعاره الجديدة تحت تأثير فويرباخ[12].

ويخبرنا ريتشارد فاجنر، فى سيرته الذاتية، عن تأثير الفيلسوف الشاب عليه[13]، وكذلك جوتفريد كيلر مؤلف هنرى الأخضر، يعترف أن فويرباخ هو من كشف له عن جمال العالم الدنيوى[14]. ويوضح لوكاش تأثير فويرباخ الكبير على الطليعة الأدبية فى ألمانيا فقد كان فاجنر وجوتفريد كيلر وجورج هيرفنغ خاضعين لتأثير فويرباخ[15].

ولوكاش نفسه – كما أشار جورج ليشتهم G.Luctheim قد تتلمذ على فويرباخ[16]. وتغلغلت أفكار فويرباخ عن الموت فى أدب تولستوى خاصة فى "قصة الميتات الثلاثة"[17].

ثانياً: تأثير فلسفة فويرباخ على النقاد الروس:

ويهمنا أن نقف عند تأثير فويرباخ على النقاد الديمقراطيين الروس فى مجال الفلسفة – وعلم الجمال، فقد انطلقوا بفضل دراستهم لكتاباته من المثالية الهيجلية إلى فلسفة علمية، تؤكد على نشاطات الإنسان الواقعية. لقد لعب هؤلاء النقاد دوراً بارزاً فى تاريخ الفكر الاجتماعى، وطرحوا أفكاراً هامة فى ميادين الاجتماع والجمال والأخلاق بالاعتماد على الفكر الفلسفى والعلمى السالف والمعاصر لهم حيث دعوا إلى وحدة الفلسفة مع العلوم الطبيعية، والفن مع واقع المجتمع[18]. والحقيقة أن الأساس النظرى لآراء المفكرين الديمقراطيين فى القرن التاسع عشر – بيلنسكى وهرزن وأوغاريف وتشيرنيشفسكى ودوبرلبوف وبيساريف – كان واقعيتهم التى انطلقت من فلسفة فويرباخ وكانت تطبيقاً لها فى الثقافة الروسية "لقد كان بليخانوف محقاً فى تأكيده على التأثير الكبير الفعال لفلسفة فويرباخ على المفكرين الديمقراطيين الروس فى صراعهم ضد المثالية والصوفية، كما كان محقاً أيضاً فى ملاحظته أن هناك آثاراً من النزعة الانثربولوجية فى آراء الذين اتبعوا فويرباخ[19].

وعلينا أن نعرض لموقف هؤلاء النقاد كل على حدة وسنقف عند أهم أعلامهم بيلنسكى الرائد الملهم لهؤلاء، تطورت، واكتملت آراؤه لدى تشرنيشفسكى الذى بلور فى كتاباته النظرية الواقعية للنقاد الديمقراطيين.

لقد كان تأثير فويرباخ على بيلنسكى (فيساريون 1811-1848) مؤسس النقد الديمقراطى، كبيراً فقد دافع عن واقعية الفن حيث أخذ منذ مطلع الأربعينيات من القرن

التاسع عشر ينتقد الجوانب المحافظة فى فلسفة هيجل، التى كان يتبناها سابقاً وانتقل إلى دحض المثالية والصوفية، وقد لعب كتاب فويرباخ (ماهية المسيحية) دوراً هاماً فى هذا الانتقال، إن أهمية بيلنسكى كانت فى تناوله لمشكلة الفن والأدب لقيمتهم ودورهما الاجتماعيين، لقد كان بيلنسكى يدافع فى السنوات الأخيرة من حياته – عن اهتمام الفن بالواقع بعيداً عن المثل حيث يتبنى، ليس المفهوم الهيجلى عن الواقع بل المفهوم الفويرباخى. فالواقع عند فويرباخ هو الذى يؤلف جوهر الموضوع الذى لم يشوهه الخيال[20] مما جعل لافريتسكى يتوقف عند مفهوم الواقعية فى نقد بيلنسكى، ويؤكد عليه فى كتابه "فى سبيل الواقع".

إن الفن ليس هدفاً بل وسيلة لرفض الواقع القائم، وإعادة خلقه ما بقى الفن فناً. وهذا يعنى أن الواجب الاجتماعى للفن لا يتعارض مع قيمته الفنية، بل يحتمها على اعتبارها شرطاً لا غنى عنه لوجوده، وأن الذى يسهل تحقيق الدور الاجتماعى للفن ليس الهبوط بالقيمة الفنية بل السمو بها، فالحياة بالنسبة لبيلنسكى دائماً أسمى من الفن، وذلك لأن الفن ليس إلا واحداً من مظاهر الحياة التى لا تحصى[21].

وتظهر آراء بيلنسكى خاصة فى نهاية حياته تأثره بفويرباخ. لقد بدأ بمتابعة المثالية الهيجلية، واستقر أخيراً على أرض فلسفة فويرباخ، وهذا الانتقال لم يدرس إلا جزئياً ودون فهم هذا الانتقال يستحيل استيعاب آراء بيلنسكى. ويبين لنا بليخانوف مراحل حياة الناقد الروسى الفكرية فى شكل مسرحية تتطور فصولها على النحو التالى:

1 – الفكرة المجردة أو الفيشتية.

2 – المصالحة مع "الواقع" تحت تأثير النتائج المطلقة لفلسفة هيجل.

3 – التمرد على الواقع، والانتقال جزئياً إلى نظرة مجردة فى الفرد، وجزئياً إلى نظرة ملموسة فى ديالكتيك هيجل.

4 – ابتداء الفصل الرابع لهذه الدراما بقطيعة كاملة مع المثالية، والتحول إلى الموقف المادى الفويرباخى، إلا أن الموت أسدل بعد المشاهد الافتتاحية لهذا الفصل[22].

كانت ترجمة كتاب فويرباخ "ماهية المسيحية" قد جعلته، أى بيلنسكى يتقن النقد مما أودى بكل الأوهام الصوفية والفلسفة القديمة. إن بيلنسكى كما ناقش من قبل مسائل الأدب انطلاقاً من مثالية هيجل الفلسفية بدأ يناقشها الآن من مادية فويرباخ الفلسفية[23]. ويقتبس بليخانوف

من مقال بيلنسكى بعض المقاطع ليبين التطابق الكامل فى الآراء التى أعتنقها ناقد تـابع آراء فويرباخ؛ حيث نجد فى مؤلفاته خاصة تلك تنتمى إلى عام 1843، تعبيرات وصفحات بكاملها تجعل المرء يفترض أنه كان متأثراً بفويرباخ كما فى مقالته عن "درزافين"، وفى مراجعتـه لكتاب "مدخل إلى دراسة الفلسفة النظرية للمادة" عام 1844، وفى مقالته "نظرة فـى الأدب الروسى" 1846 والتى يبدو فيها بيلنسكى أنه نصير مخلص لفويرباخ[24].

وحتى نبين كم كانت نظرة بيلنسكى فى مهمة الأدب قريبة من نظرة فويرباخ فى مهمـة الفلسفة، نورد رأى بيلنسكى فى روايات جورج صاند: إيزيدور، طحـان وخطيئـة المسـيو انطوان (الرأى الذى قدمه فى المراجعة السنوية للأدب الروسى) حيث اعترف لمؤلفة هـذه الروايات بالعبقرية، وإن لم يقنع بتلك الروايات، إنها رائعة فقط فى التفصيلات، لكنها ضعيفة بوجه عام، لقد فشلت لأن المؤلفة أرادت أن تستبدل اليوتوبيا بالواقع القائم، ولذلك جعلت الفن يرسم عالماً لا يقوم إلا فى خيالها فقط. "ومن هنا نرى أن مفهوم بيلنسكى الجديد عن الواقـع هو مفهوم فويرباخ تماماً"[25].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك من أجل تفصيل أكثر يبين اتفاق الناقد الديمقراطى الثورى مع الفيلسوف الأنثربولوجى، حقيقة أن بيلنسكى – الذى أدان بشدة كل تخيل وأوهام – لم يكن فى السنوات الأخيرة من نشاطة الأدبى مقتنعاً بالتصوير الصادق للواقع. لقد اعتقد أن هذا الصدق هو المطلب الأول، المهمة الأولى للشعر، بحيث إن المرء يجب أن يحاسب موهبة المؤلـف الشعرية انطلاقاً من درجة تحقق هذا المطلب وإنجاز هذه المهمة. ولكن ينشأ مطلـب آخـر "لابد أن تتضمن صور الشاعر فكره، فالانطباع الذى تتركه يجب أن يؤثر فى ذهن المـرء، يجب أن يقدم توجيهاً معيناً لنظرته إلى نواحى الحياة".

هذا المطلب الثانى يتفق ورأى فويرباخ أن الفلسفة يجب أن تكافح ضد مفاهيم الإنسـان الخيالية باسم الواقع، باسم ما هو كائن. ويطلق على ذلك الموقف "روح التنوير" هكذا فهمهـا تشيرنيشفسكى الذى قال فى مقالات عن مرحلة جوجول فـى الأدب الروسـى "إن المفهـوم الجديد عن الواقع قد اتخذ شكله، وشاع فى العلوم الحديثة عندما كانـت الأوهـام الغامضـة للفلسفة الترانسندنتالية قد شرحها المفكرون المحدثون وهذا يعنى أن المفهوم الجديد لم يفسره – أحد غير فويرباخ"[26].

وإذا كان الستار قد أسدل بعد افتتاحية الفصل الرابع من مسـرحية بيلنسـكى الفكريـة، أى أن الفلسفة الجديدة لم يكن قد تمثلها بيلنسكى تماماً، وأنه يعبر بصورة غير دقيقة عن الآراء التى تبـين تأثير فويرباخ فيه، وأن الموت قد منع هذا التأثير الجديد من أن يتعـزز، فـإن الـذى تمثـل آراء فويرباخ تماماً و المؤيد والمطور لواقعية بيلنسكى هو تشيرنيشفسكى الذى علينا أن نعرض له الآن.

ثالثاً: فويرباخ وتشيرنيشفسكى:

إن مهمة تشيرنيشفسكى Chernyshevsky (1828-1889)[27] فـى تطـور الفكـر الجمالى تأتى أولاً وقبل كل شئ فى التأسيس للنظرة الواقعية للفن باعتباره إعادة خلق للواقع فى صورة فنية. وقد كان عليه أولاً للبرهنة على صحة نظرته للفن تقديم نقد شامل لعلم الجمـال المثالى فى دراسته "العلاقات الجمالية بين الفن والواقع" التى تعد أهم مؤلفاته فى علم الجمال.

ويتمثل جهد تشيرنيشفسكى الأساسى فى نقد المفهوم المثالى للجمال كما يظهر خاصة من أعمال هيجل وتلميذه ف.فيشر. تلك النظرة التى تذهب إلى أن ما يبدو جميلاً بالنسبة للإنسان هو ما يقبله باعتباره التحقيق الكامل لفكرة معينة. ويقدم نظريته فى مواجهة هـذا المفهـوم المثالى مؤكداً "أن الواقع أعظم من الأحلام، وأن الدلالة الجوهرية أكثر أهمية من الادعاءات الوهمية". ومن ثم فهو يبحث عن الجمال لا فى دائرة مثالية تنأى عن الواقع، وتتخـذ منـه موقف التضاد بل فى جوهر الواقع نفسه، تبين كل الأشياء المحببة إلى الناس وكل ما يحـاط بإعزاز، تبرز الحياة نفسها باعتبارها أكثر الأشياء شمولاً. ويترتب علـى ذلـك أن الحيـاة والواقع، بشكل عام، أكثر جمالاً وتنوعاً وامتلاء ودلالة من أية قطعة من الخيال، أو بعبـارة أخرى أن الفن أيضاً بعيداً عن أن يكون أسمى من الحياة بل فـى اسـتطاعته إلا أن يكـون انعكاساً لها[28]. إن الجميل عند تشيرنيشفسكى هو شئ مفرد يتصف بالحيوية، وليس فكـرة مجردة. وقد ساعدته فلسفة فويرباخ فى هجومه على المفهوم الهيجلى.

ويعرض بليخانوف فى كتابه عن تشيرنيشفسكى لمفهوم الواقع لديه، ويبين أن فويربـاخ كان فى ذهنه عندما نادى بهذا المفهوم، أن جوهر الإنسان هو الحسـية، أى الواقـع ولـيس الخيال أو التجريد، إن مهمة الفلسفة والعلم، بشكل عام، إقامة الواقع فى مكانه المناسب، وإن كان الأمر كذلك، نستطيع أن نستنتج أن مهمات علم الجمال كفرع من العلم هى أيضاً إقامة الواقع فى مكانه المناسب، ومحاربة العنصر الخيالى فى أفكار الإنسان، وعلى أساس هذه النتيجة مـن

فلسفة فويرباخ أقام تشيرنيشفسكى آراءه الجمالية التى تؤلف الفكرة الأساسية لدراسته.

لقد سعى فى تحليله علاقة الفن بالواقع إلى بيان ما يلى:

أولاً : إن الفن لا ينشأ من حاجة الإنسان إلى الجميل أو الرائع، وإنما من مجموعة من الاحتياجات الإنسانية.

ثانياً: لا يقتصر محتوى الفن على الجميل والرائع، بل يشمل كل ما يهم الإنسان بشكل عام.

ثالثاً: ليس الفن موضوع لذة جمالية فحسب، وإنما وسيلة لمعرفة الحياة أيضاً.

ومن هنا أكد خطأ علماء الجمال المثاليين السابقين عليه حين يعدون أصل الفن هو سعى الإنسان للرائع لأن هذا السعى ليس معزولاً عن ميول الإنسان واحتياجاته[29]. وإذا كان جوهر الإنسان هو "الشعور"، الواقع لا الخيال والتجريد، فإن كل تمجيد وتفضيل الخيال والتجريد على الواقع ليس فقط خطأ بل ضاراً بصورة صريحة. وإذا كانت مهمة العلوم، بشكل عام، تكمن فى رد الاعتبار للواقع، فإنه فى رد الاعتبار هذا تكمن مهمة علم الجمال. إن هذا الاستنتاج المستخلص من تعاليم فويرباخ يكمن فى أساس جميع آراء تشيرنيشفسكى عن الفن.

"إن الجميل عند تشيرنيشفسكى هو الحياة"، بل هو الحياة كما يجب أن تكون حسب مفاهيمنا. أى أن الوجود الموضوعى للجميل فى الحياة (يقاس) بنظرة الإنسان الذاتية، إن منطق تشيرنيشفسكى يمكن صياغته كما يلى: الجميل هو الحياة، ولكن قبل كل شئ الحياة التى تتجاوب ومتطلبات الإنسان ومفاهيمه، ثم هو الحياة، آية حياة كإظهار للقوى الطبيعية التى تقابل اللاوجود[30].

لقد اعترف تشيرنيشفسكى بثلاث دوائر أو ثلاثة أشكال لوجود الجمال: الواقع، الخيال، والفن. ومن الواضح أنه أعطى الأفضلية لجمال الدائرة الأولى، كما رأى ديالكتيك العلاقة بين مختلف درجات الجمال فيها وخصائصه، ويبدو أن تشيرنيشفسكى يرجع الجمال "... وفق مفاهيمنا" إلى الدائرة الأولى والثانية، لأنه يسير بإمكانية تحليق الخيال بعيداً عن الواقع ويجمل الوظيفة الجوهرية للفن فى كونه: " يعيد إنتاج كل من يثير اهتمام الإنسان بالحياة" ولكن الفن حينما يعيد الحياة فإنه بوعى أو بغير وعى يعبر عن رأيه فيها ونتيجة لذلك يصبح الفن نشاطاً إنسانياً ذا طابع أخلاقى، أى أن أهمية أى عمل من أعمال الفن – كما يرى كلنجدر تتناسب عند تشيرنيشفسكى مع ما يتضمنه من صدق وشمول فى مواجهة المسائل التى تطرحها الحياة"[31].

وعلينا أن نوضح كما أكد تشيرنيشفسكى أنه لا تجوز المطالبقة بين فهم الفن كإعادة خلق للواقع، وبين النظرية المعروفة فى تاريخ علم الجمال، والتى تعد الفن "محاكاة للطبيعة". فإعادة الخلق لا تعنى تقليد الواقع، نسخ الشكل الخارجى، إنها تتطلب إظهار محتوى الظاهر الداخلى، والتعبير عن الجوهرى المميز فيها، المبدع، "إعادة الخلق تفسح المجال واسعاً أمام قوى الفنان المبدعة أمام نشاط المبدع فهو يضع حداً فاصلاً بين مفهومه عن "إعادة الخلق" من الزاوية الفنية، وبين المفهوم القديم للفن بوصفه محاكاة[32] للطبيعة، وهى محاكاة تتخذ اختيار "الصواب والخطأ" معياراً للفن: وما يتطلبه الفن الواقعى – وهو أن يعيد خلق ما يهم الإنسان فى الحياة، وأن يفسره – يشير فى المقابل إلى المضمون فحسب، لا إلى الشكل وانحصر ما يتطلبه فن الشكل، فى المقام الأول، فى أن يكون معبراً كل التعبير عما يريد الفنان توصيله، وثانياً فى أن يضفى دلالة عامة على الصورة التى يقدمها الفنان عن جانب جزئى من الواقع[33].

وعلى ذلك، فإن حصر نطاق ما تتطلبه الواقعية من الفنان فى المحتوى، وترك الفنان حراً فى أن يعبر عن رؤياه عن الواقع بأى طريقة يجدها هو أمر يتفق مع الشواهد المعروفة. إن تشيرنيشفسكى هنا يتابع فويرباخ حين يعتبر الواقع دائرة متميزة عن الإنسان، أى موضوع يعيد الفنان خلقه لكى يتأمله الإنسان. فهو يشير إلى أن تصور الفلاح عن الحياة ومن ثم عن الجمال يختلف عن تصور الارستقراطى، كما نجده يومئ إلى وجود خلافات مماثلة بين مقاييس الذوق السائدة فى فترات تاريخية محددة. لقد استطاع أن يصل إلى الأسباب التى تجعل تصور الفلاحين للجمال مغايرة لتصور نبلاء القصور، فالمثل الأعلى للجمال، عند الفلاح، وعند النبيل الإقطاعى، يتحدد بالوضع الاجتماعى لكل منهما، وما ينجم عنه من تصور للحياة السعيدة، وما يصدق على المثل الأعلى فى جمال الأشخاص يصدق بالدرجة نفسها، على الأذواق الفنية. فالمعايير الجمالية للطبقات المختلفة تتباين مع تباين أوضاع حياتهم[34].

ومما سبق يتضح لنا متابعة تشيرنيشفسكى لفويرباخ، وأنه كان يعتبره معلمه، ويمكن أن نعد دراسته عن "علاقات الفن الجمالية بالواقع" محاولة فريدة من نوعها وهامة لبناء علم الجمال على أساس فلسفة فويرباخ. يشير تشيرنيشفسكى إلى هذا التأثير رغم عدم ذكره اسم

المعلم نظراً لظروف الرقابة، ومع ذلك فليس من الصعب معرفة أن تلك الكلمات تلميح إلى فويرباخ، فناقدنا "يناصر مذهبا فلسفياً هو آخر حلقة من سلسلة المذاهب الفلسفية انبثق من مذهب هيجل كما انبثق هذا الأخير من مذهب شيلينج"[35]. إن هذه الإشارة لا تدع شكاً فى أن فويرباخ، هو الذى يعتبره تشيرنيشفسكى معلمه فى الفلسفة.

وهو يعترف فى مقدمة الطبعة الثالثة من "العلاقة الجمالية بين الفن والواقع" حيث يتحدث عن نفسه بضمير الغائب، أن الشاب الذى يريد أن يكون لنفسه طريقة علمية فى التفكير عليه أن يقرأ أحد الكتب الرئيسية لفويرباخ، ويصبح تابعاً لذلك الفكر وأن يعيد قراءة مؤلفاته بحماس. ويضيف: "منذ حوالى ست سنوات تعرفت على فويرباخ. وبدأ لى أننى قادر على تطبيق الأفكار الأساسية لفويرباخ فى حل مسائل معينة فى عدة فروع من المعرفة لم تدخل فى مجال أبحاثه. وحدث أنه قام فى هذه الظروف بعرض مفاهيم عن الفن والشعر خاصة، بدت له أنها مستنتجة من أفكار فويرباخ، وعلى ذلك فإن العمل الذى أكتب له هذه المقدمة هو محاولة لتطبيق أفكار فويرباخ فى حل القضايا الأساسية فى علم الجمال[36].

إن تشيرنيشفسكى لم يصرح بأنه جاء بجديد خاص به. لقد رغب فقط فى شرح أفكار معلمه مطبقة على علم الجمال إن دراسته محاولة هامة، وهى الأولى من نوعها لإقامة علم جمال على أساس فلسفة فويرباخ. وهو يوضح لنا ذلك بطريقة مشوقة. فالمذهب الفلسفى الذى يعتبره صحيحاً هو الحلقة الأخيرة فى سلسة المذاهب الفلسفية، وقد انبثق من مذهب هيجل. ولمن لا يعرف من هو المعلم صاحب المذهب الذى يتحدث عنه.. إنه ليس روسياً ولا فرنسياً ولا إنكليزياً، وليس بوخنر ولا ماكس شترنر ولا برونو باور، ولا موليشيوت ولا فوغت.. من هو إذن؟ .. إنه يتحدث عن فويرباخ، إن الاسم الحقيقى للمقالة الفلسفية الوحيدة التى كتبها يشير إلى فويرباخ. فويرباخ كان أول من تحدث عن النظرة الانثروبولجية فى الفلسفة[37].

ويمكن أن نقتبس من كتابات تشيرنيشفسكى استشهادات عديدة، تبين الاحترام العميق الذى يكنه لفويرباخ. لقد كان بالنسبة إليه فى مستوى هيجل، واحداً من أعظم المفكرين، فالفضل الرئيسى لفويرباخ هو أن الفلسفة فى شخصه قد انفصلت عن المثالية إلى الأبد[38].

والواقع أن تشيرنيشفسكى قد فهم فلسفة فويرباخ بالمعنى المادى، فمقالته الفلسفية الشهيرة التى ظهرت فى 1860 لا تدع مجالاً للشك حول هذه المسألة، فهو يشرح عنوان مقالته

"المبدأ الأنثروبولوجي فى الفلسفة" بكلمات فويرباخ نفسه تقريباً، يقول: "يجب أن ينظر إلى الإنسان على أنه كائن مفرد، ذو طبيعة واحدة فقط، ذلك أن حياة الإنسان يجب ألا تشطر إلى نصفين كل نصف بطبيعة مختلفة، ذلك أن أى مظهر لنشاط الإنسان يجب أن ينظر إليه على أنه نشاط عضويته الكاملة من رأسه حتى أخمص قدميه، أو أنه الوظيفة الخاصة لعضو خاص من العضوية الإنسانية التى نحن بصددها، ذلك أن العضوية يجب أن ينظر إليها في علاقتها الطبيعية مع كل العضوية[39] فالفلسفة عند تشيرنيشفسكى هى فلسفة فويرباخ التى شرحها، ودافع عنها، ترى فى العضوية الإنسانية ما تراه فى العلوم الطبيعية.

وتؤكد رسائل تشيرنيشفسكى إلى أبنائه والتى أرسلها من منفاه فى سيبيريا فى 11 أبريل 1877 استمرار اعتناقه أفكار فويرباخ حيث كتب يقول: "إذا أردتم فكرة عما هى طبيعة الإنسانية فى رأيى، فإن بالإمكان أن نعثر على ذلك من مفكر واحد فى قرننا لديه أفكار صحيحة تماماً عن الأشياء، إنه فويرباخ، ولقد مضت خمسون سنة وأنا أعيد قراءته وقبل ذلك لم تكن لدى الفرصة للإكثار من قراءاته.." ويضيف: "وبقدر ما أستطيع أن استعيده بذاكرتى الباهتة فإنا إلى الآن لا أزال من أتباعه"[40].

إذا كان صاحب النظرة المادية إلى التاريخ يرى فى تشيرنيشفسكى نصيراً مخلصاً ظل طوال حياته فى مرحلة فلسفة فويرباخ فإن لافريتسكى يبين أنه جمع بين وجهتى نظر هيجل وفويرباخ، بين الديالكتيك والأنثربولوجيا. فالناقد والجمالى الروسى لم يستطع وهو يتعامل مع الظواهر الجمالية – كظواهر شخصية وفردية فى الأساس – لم يستطيع إلا أن يربط هذه الظواهر بالجسد والمادة وبالطبيعة البشرية الموحدة، وهكذا قاد الجماليات إلى المادية وإلى وجهة نظر أنثربولوجية. لقد كشفت المقالات الأخيرة لبيلنسكى عن العلاقة بين نظرية هيجل حول الصورة الفنية وبين الاتجاه المادى عند فويرباخ، ويحل تشيرنيشفسكى المسألة باتجاه جمالية تستند إلى الجمع جمعاً مركباً بين الفهم الهيجلى لما هو رائع على اعتباره شيئاً ذا طابع فردى، وبين الاتجاه المادى عند فويرباخ، الذى هو المبدأ الانثربولوجي للإنسان[41]. لقد أوجدت الواقعية الخاصة بتشيرنيشفسكى مفكراً هيجلياً ومادياً، هيجلياً مستوعباً للاتجاه المادى فى شكله اللاديالكتيكى، غير أنه فى الوقت نفسه لا يرفض الديالكتيك. لم يرتفع تشيرنيشفسكى إلى مستوى المادية الديالكتيكية كما يرى لافريتسكى، إلا أنه استطاع بفضل العنصر

الديالكتيكى الذى اشتملت عليه أفكاره الفلسفية أن يتجاوز فويرباخ بخطوة إلى الأمام.

ويسير فى هذا الاتجاه"يوفشوك" الذى يرى أن بليخانوف كان متجنياً فى نظريته الأحادية التى اعتبر فيها تشيرنيشفسكى مادياً أنثربولوجيا. بين بليخانوف أن تشيرنيشفسكى كان [عبداً] لفويرباخ، طبق النظريات الأساسية للفلسفة على علم الجمال والعلوم الأخلاقية بينما تجده فى "المبدأ الأنثربولوجى فى الفلسفة"، ومؤلفات الستينيات والسبعينيات بدا بخلاف فويرباخ يرى الارتباط بين المثالية الفلسفية ومصالح الطبقات المستغلة[42].

وإذا كان صاحب "الفن والحياة الاجتماعية" يخصص لنا طبيعة حماس تشيرنيشفسكى، وأن فويرباخ الذى تحمسوا له، هو فويرباخ المرحلة المتأخرة الذى كتب "إصلاح الفلسفة"، و"مبادئ فلسفة المستقبل"، والمقدمة المشهورة للطبعة الأولى لمؤلفاته الكاملة، فإن تعدد هذه الأحكام يوضح التناقض والتردد فى تقديرات بليخانوف للناقد والجمالى الروسى الذى يراه تابعاً [عبداً] لفويرباخ ولا يرى الخلافات الأساسية بين الفلسفة المادية للاتجاه الديمقراطىفى أكبر ممثليه، والمادية الميتافيزيقية لفويرباخ، إلا أننا نجد أحكاماً أخرى صنف فيها بليخانوف موقف تشيرنيشفسكى بأنه موقف تجاوز فويرباخ "لقد وهب ذهناً وقاداً نادراً فذاً يمكنه أن يكتشف التقصيرات والنواقص فى آراء معلمه، أى باختصار، يفعل ما يفعله ماركس وانجلز"[43] لقد بدأ من النقطة نفسها التى ابتدأوا بها بالانتقال من هيجل إلى فويرباخ، إلا أنه يختلف عنهما فى أنه عجز عن إخضاع الفلسفة الأنثربولوجية لمراجعة جذرية وظل نصيراً لهذه الفلسفة طيلة حياته.

ومن هذه الاختلافات فى تقييم موقف تشيرنيشفسكى لا نستطيع أن ننفى تأثره بأفكار فويرباخ وأنه طبقها فى جانب لم يهتم به كثيراً صاحب "مبادئ فلسفة المستقبل"، وأن تطبيق أنثربولوجيا فويرباخ فى الفن وعلم الجمال فتح مجالات أرحب، استطاع من خلالها تشيرنيشفسكى تطبيق هذه الأفكار على الأدب، وربطه بالحياة الاجتماعية مما يجعله يتجاوز حدود فويرباخ لفهم أكثر سعة للعلاقة بين الفكر والفن والأدب من جانب، والحياة، من جانب آخر "فقد ترتب على التعريفات التى أعطيت فى "العلاقات الجمالية.." استنتاجات حول الفن تخطت بعيداً حدود الاتجاه الفويرباخى، وقد انسجمت هذه الاستنتاجات مع الفهم الديالكتيكى للحياة؛ هذا الفهم الذى تميز به الفكر الواقعى عند تشيرنيشفسكى.

الفصل السابع

الأخـــلاق والسياسة

من الـــــفرد إلـــى المجتمع

أولاً: تمهيد:

دار بحثنا فى البداية حول الطبيعة وتأسيسها على النزعة الحسية التجريبية تمهيداً للحديث عن الإنسان، فكوزمولوجيا وانطولوجيا فويرباخ أساس انثربولوجيته، التى حاول جاهداً إثباتها، بتحويله الثيولوجى إلى انثربولوجى وركزنا البحث فى "مفهوم الإنسان" صلب ومحور فلسفته، الذى أكد على أن قوامه الدين، فهو عنده "حيوان متدين".

وفى هذا الفصل الختامى مع الفصلين السابقين نصل إلى قمة فلسفة فويرباخ فى "الإنسان" أو إلى ما يمكن تسميته باصطلاحات الفلسفة المعاصرة "اكسيولوجيا فويرباخ" وذلك فى مجال الأخلاق والسياسة. فالهدف الأساسى عنده وتحويل "العقلى" إلى "واقعى". وإذا كان البعض يرى أن حركة الهيجليين الشبان تقوم فى الأساس على نقد الدين والسياسة (وأنهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة، فاتجهوا بدلاً من الهجوم على الدولة إلى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وتركز جهدهم فى نقد الدين بدلاً من نقد السياسة). فإن العكس عند فويرباخ هو الصحيح، فقد رأى أن الأساس ليس هو التركيز على العمل السياسى المؤقت والجزئى بل – وهذا هو الأهم – تحويل الدين إلى أخلاق وسياسة. فالدين "شامل" أنه ليس مجرد "حقيقة" بل شريعة، ليس عقائد بل معاملات، أى سلوك وأخلاق بلغة فقهاء المسلمين. ومن هنا فتحليل فويرباخ للعقائد اللاهوتية هو إرساء للمعاملات الإنسانية التى هى صلب الدين والتى تظهر فى مجالى:

أولاً – فى الأخلاق. ثانياً – فى السياسة.

أولاً : الأخلاق الفويرباخية:

1 – البدء بالإنسان التجريبى الحسى:

الأخلاق بالنسبة إلى فويرباخ يجب أن تكون إنسانية فى المقام الأول، أى أن تتركز على الإنسان وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية فى طبيعة الإنسان ورغباته، وفويرباخ هنا مثلما هو الشأن فى كل فلسفته يريد أن يشتق الأخلاق من الإنسان – وليس الإنسان من القواعد الأخلاقية – أنه يريد أن تكون أخلاقه أخلاقاً انثربولوجية مركزها الإنسان Onthropocentric فالفرد الذى يعطى الطبيعة وعياً منطقياً، يعى أن احتياجاته

واعتقاداته ورغباته ظواهر طبيعية تحدد الطبيعة من خلال ظروفه الطبيعية والتجريبية ليس هناك إرادة، أو وعى، أو قدرة أخلاقية بمنأى عن العالم التجريبى بما فى ذلك الإنسان. هـذا ما لا يمكن التوصل إليه أو فهمه دون الإشارة إلى هذه الطبيعة ومن ثم فالنظرية الأخلاقيـة يتعين أن تكون طبيعية أو مادية وانثربولوجية[1] يتضح ذلك فى تحليل شترنز لما قدمه فويرباخ فى "ماهية المسيحية" حيث نرى أن اقتراح فويرباخ الذى يقول بأن اللاهوت هو انثربولوجيا يعنى فقط وببساطة أن "على الدين أن يكون أخلاقاً وأن الأخلاق وحدها هى الدين"[2].

وقول شترنر الذى يجعل من الدين أخلاق ومن الأخلاق الدين صحيح تماماً، لكن ينبغى فهم ذلك من خلال موقف فويرباخ من المسيحية، التى لا تهتم بالأخلاق باعتبارهـا علاقـة الإنسان بالإنسان بل باعتبارها علاقة الإنسان بالله. ولا تشغل لديها الأخـلاق الإنسـانية إلا مكانة ثانوية. يضع فويرباخ الإنسان فوق الأخلاق، فهو لا يجعـل مـن الأخـلاق مقياسـاً للإنسان، بل على العكس يجعل الإنسان هو مقياس الأخلاق. فالخير هو مـا يتناسـب مـع الإنسان والشر ما يتعارض معه. أن فويرباخ إذا كان يرى أن العلاقات الأخلاقيـة مقدسـة، فهى ليست مقدسة فى ذاتها بل مقدسة من أجل الإنسان. أنه يجعل الأخلاق هى الدين، ولكنه فى هذا التحويل لا يتعامل مع الدين فى ذاته بشكل مطلق، فالدين – كما يقول – ليس غايـة، بل هو نتيجة، وبالنسبة إلى فويرباخ نجد أن الكائن الدينى أو الأسمى، بدلاً مـن أن يكـون الجوهر الأخلاقى، كما هو بالنسبة إلى البروتستانتية المستنيرة وبالنسبة إلى العقلانية الكانطية هذا الكائن هو الإنسان الحقيقى المحسوس والفردى[3].

والإنسان الذى يعد ذاتاً وليس مجرد موضوعاً للأخلاق، والذى يحدد طبيعتها ومحتواهـا هو الإنسان التجريبى الذى نتعرف عليه وهو يتعرف على نفسه من خلال الحواس. ليس الأنا المجرد غير التجريبى، كما أنه ليس الإرادة أو الروح أو العقل. الذى يتسامى على الإنسـان عن طريق اللاهوت الدينى والمثالية الفلسفية"[4]. ومن هنا فمن الطبيعى أن تكـون الأخـلاق الفويرباخية هى المقابل الطبيعى لأخلاق كانط المثالية الصورية؛ التى أوجبت على الإنسـان أن يؤدى الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلى لمبدأ الواجب دونما اعتبار لما يترتب علـى تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أى تدخل لعواطفه أو ميوله.. واعتبر القانون الأخلاقى أمراً مطلقاً يطاع لذاته حتى لو نجم عن طاعته ضرراً وألماً فصواب القانون ملزماً إطلاقاً، قيمته

باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها، هو يستنبط من طبيعة العقل ولا يجئ عن طريـق الاستقراء من خلال التجربة[5]. ويـدحض فويربـاخ الأمـر Categorical imperative، المطلق القبلى السابق على الحساسية والمستقل عنها، ليؤكـد أن الإنسـان يتصـرف وفقـاً للحساسية وأشكال الحساسية متنوعة: حب الحياة، والنزوع إلى السعادة والأنانية، والمصلحة، والرغبة فى تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الإنسانية، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة. وهكـذا أوضح فويرباخ فى إحدى مقالاته أن الأخلاق علم تجريبى كعلم الطب. ويقول أن كانط قـد كتب أخلاقاً ليس للإنسان وإنما للحيوانات العاقلة. وبالنسبة إلى فويرباخ ليس هناك كائنـات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر وأحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم بما فى ذلـك رغبـاتهم ومعتقداتهم الأخلاقية. فهو يرفض تصور الإنسان باعتباره آلة تفكير ويؤكد علـى أن الفـرد يجب أن يفهم على أنه تجسيد ليس فقط للأنا وإنما أيضاً للأنت. بحيث يتـوفر علـى الأقـل عنصران لإشباع القدرات العقلية والقدرات العاطفية للإنسان، شأنها فى ذلك شأن ضـرورة وجود الرجل والمرآة لخلق إنسان ثالث، فأقل وحدة يصل إليها الجنس البشـرى هـو الأنـا والأنت، كفرد نقى ليس إنساناً وإنما عضو من النوع يعى عضويته للنوع الإنسانى وعلى هذا فإن كلا من الإنسان الفرد، والأخلاق المتأصلة فى هذا الإنسان يتطلبان وجود علاقـة مـع الآخريين والتعرف على هذه العلاقة، كما يتطلبان الأنا والأنت.

أن الآراء الأخلاقية لفويرباخ يمكن تناولها من خلال قسمين:

1 – القسم الأول هو الانثربولوجيا البروميثوسية The promethean Anthropolgica وهو يمتد ليشمل الفترة من أواخر الثلاثينيات حتى الأربعينيات من القرن التاسع عشر.

2 - القسم الثانى، المادى الهيدونيستى The Materalict Hedonist ويشـمل مـا كتبـه فويرباخ فى الخمسينيات (من القرن التاسع عشر) وهاتان الفترتان توضحان الحركـة العادية فى فلسفة فويرباخ التى تحولت بعد معرفته بموليشوت Moleschatt والماديـة الطبية Medical Materialism التى تتجه صوب مادية ملموسة وهى تلك التى قربته من هولباخ وهلفيستيوس أكثر مما قربته إلى كانط وفشته وهيجل الـذي تربـى علـى أيديهم.

وفى الأربعينيات حين كان فويرباخ مهتما بنقد كل من الدين وتأليه المثالية كـان عملـه

يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية فى نطاق فلسفته العامة، وأن كان لا يطرح نظرية أخلاقية منظمة، إلا أنه فى فترة الستينات خاصة بين عامى 63-1869 سجل فويرباخ للمرة الأولى على الورق أفكاره المتسقة نسبياً عن طبيعة الأخلاق وهناك توجد اللذة الكلية Universoliized Hudoenonism المبنية على عمل هولباخ النقدى عن "نظام الطبيعة". والأعمال التى نالت شهرة كبيرة فى الأربعينيات(6) هى تلك التى تهدف إلى حرية وكرامة الإنسان، وهى ما تمثله "أخلاق فويرباخ فى هذه الفترة؛ التى كان يتمسك فيها بأخلاق كانط وفشته، كما كان يتمسك بالروح الإنسانى – كما بين ذلك تشمبرلين W.B.Chamberlin(7) ويدافع عنه ضد كل من يعترضه تحت اسم الواجبات اللاهوتية فالأهداف الرئيسية لنقد فويرباخ الأخلاقى هى الفتشية والعبودية حيث أن أكبر جريمة أخلاقية عنده هى التقليل من شأن الإنسان ومعاملته باعتباره شيئاً أو كائناً بلا روح. أن العبودية كما يعتقد فويرباخ قد انتقلت من مجال الدين إلى السياسة، والإنسان الذى يخضع أمام الله يحط من شأنه نفسه أمام الملوك، ومن هنا فالديمقراطية هى الدين الحقيقى للإنسان وهى الأخلاق الحقيقية له.

واستقلال الإنسان الخلقى فى كتابات فويرباخ السابقة – كما يقول كامنكا – ليس إلا استقلالاً أنانياً إذ أن الإنسان عنده لا يتشابه مع "الأوحد" المنعزل الذى يبحث عن ذاته فى كتاب ماكس شترنر M.Stirner "الأوحد وما يخصه" وبهذا يعد نقد النقاد المعاصريين من أمثال: ج شيللر G.Schiler والذين اتهموا فويرباخ – بتضليل القارئ وإرشاده إلى الأنانية طريقاً للأخلاق – نقداً لا معنى له(8). أن الفرد الإنسانى فى ذاته سواء أكان كائناً أخلاقياً أو كائناً مفكراً لا يحتوى فى نفسه على "طبيعة الإنسان" الموجودة فى المجتمع والموجودة فى وحدة الإنسان مع الإنسان، وهى وحدة تتركز رغم ذلك على حقيقة التمييز بين الأنا والأنت فقط. أن العزلة تحديد فى حين أن المجتمع حرية، والإنسان بذاته ليس سوى إنسان، أما الإنسان فى المجتمع مع أخيه الإنسان فيكون وحدة الأنا والأنت، إلا وهى الدين والمجتمع والله(9).

ويبين فويرباخ أن الأخلاق المسيحية لا تنبع من أهواء فاضلة داخل الإنسان أو من أجل الحب أو أى دافع للعمل الخير. فالإنسان يعمل الخير ليس من أجل الخير ذاته، وليس من أجل الإنسان وإنما ابتغاء مرضاة الله. بدافع العرفان بالجميل لله الذى صنع كل شئ من أجله، أن فكرة الفضيلة هنا هى فكرة التضحية، فلقد ضحى الله بنفسه من أجل الإنسان ومن ثم فإن

الإنسان يجب عليه أن يضحى بنفسه لله وكلما عظمت التضحية عظم الأجر وتزداد الفضيلة كلما ازداد التناقض بين الإنسان وطبيعته وازداد إنكار الإنسان لذاته.

وهذه الفكرة السلبية المجردة فكرة الخير قد تحققت بصفة خاصة في الكاثوليكية، لأن أسمى الأفكار الأخلاقية بالنسبة لها فكرة التضحية، ومن هنا يجئ المغزى الكبير لأفكار "الحب الجنسي" والمغزى الكبير "للطهارة" و"العفاف" كما أن "العذرية" هى الفضيلة المميزة للإيمان المسيحى ولهذا السبب فإنه ليس لها أساس فى الطبيعة، وهى بالنسبة للإيمان أسمى الفضائل لكنها ليست فضيلة على الإطلاق فى ذاتها. وهكذا يجعل الإنسان الفضيلة الأساسية "لا- فضيلة"، ومن ثم فإن هذا الإيمان ليس به معنى الفضيلة إذ أنه يقلل من شأن الفضيلة الحقيقية، لأنه يعلى من شأن الفضائل الظاهرة، لأنه لا يسترشد بأى فكرة سوى فكرة الإنكار وتناقض الطبيعة البشرية"[10].

وفى مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فويرباخ: المبدأ الأسمى والنهائى للفلسفة "وحدة الإنسان مع غيره من البشر". يقول: "لكى يتسم الإنسان بالأخلاق فإن عليه أن يدرك أنه عضو فى النوع البشرى وليس فرداً بذات، وأن الحب هو أسمى تعبير، وهو وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان وهو ما يصفه فويرباخ وصفاً حالماً يفوق الخيال ففى الفصل [26] من "ماهية المسيحية" المعنون "تناقض الإيمان والحب". يقول: "أن الإيمان يفرق بين البشر، ويبذر الشقاء بينهم، فى حين أن الحب يجمعهم على خير وفيه تصان وحدة الجنس البشر ويوسع الحب آفاق نظرتهم، أن القلب المحب هو قلب البشرية النابض فى كل منا"[11] هذا ما كتبه فويرباخ؛ الذى يرى أن الإيمان يعتبر الإنسان موضوعاً أو شيئاً أو وسيلة فى حين أن الحب يعتبره ذاتاً وغاية فى ذاته[12].

وقد أصبح اتجاه فويرباخ أكثر نظامية وتجريبية ومادية كما يتضح فى كتاباته الأخيرة فى الستينيات، أن فكرة الإنسان ككائن محب لم تعد مصطلحاً ميتافيزيقياً مبالغاً فيه فقد أصبح اهتمام فويرباخ الأساس الآن يركز على الإنسان التجريبى المادى، الذى يأكل ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لإرضاء رغباته والذى يتعاطف مع أخيه الإنسان"[13].

2 – الإرادة الواقعية و"الإرادة العاقلة":

بدأ فويرباخ هنا بداية نقدية، وذلك بانتقاد الأخلاق اللاهوتية التى تختفى تحت قناع الفلسفة، إذ أنه رفض أخلاق كانط غير التجريبية عن الإرادة الخيرة". وبالتالى ينبغى الوقوف أمام وجهة النظر الكانطية فى الأخلاق وتحليلها وبيان ما يقابلها عند فويرباخ. وهو ما أطلقنا عليه (ال "يريد") الإرادة الواقعية، إذا جاز التعبير، وقد عرض كانط مذهبه الأخلاقى فى كتابين من كتبه الرئيسية هما: أسس ميتافيزيقاً الأخلاق 1785 ونقد العقل العملى 1788، وهو يعرض "للإرادة الخيرة" فى كتابه الأول؛ الذى يتناول فيه "مبدأ الواجب" فى الفصل الثانى ثم الحرية والواجبات العامة فى الفصل الثالث. والإرادة الخيرة تأخذ فى مذهب كانط مكانة هامة، فهى العمل بمقتضى الواجب لذاته ودون نظر إلى نتائجه، أنها الشئ الوحيد الذى يمكن اعتباره خيراً دون قيد أو شرط فهى خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال بل هى الشئ الوحيد الذى يعتبر خيراً فى ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأشياء[15] فمن بين كل ما يمكن تصوره فى العالم، بل بوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون أن تحفظ أن لم يكن الإرادة الخيرة[16].

ويعترض فويرباخ بأن الإرادة محدودة فى إطار زمان معين وفى الحقيقة ليس هناك إرادة" وأن كان هناك من يملكون الإرادة، يقول: "أن الإرادة ليست ساحراً أو صانع معجزات، كما أنها ليست موهبة أو قدرة تؤدى ما يريده الإنسان فى أى زمان وأى مكان، وإنما الإرادة شأنها شأن الإنسان بصفة عامة، لأنها ليست سوى الإنسان صاحب الإرادة، الذى "يريد" كما أنها مرتبطة بالزمان والمكان، والإرادة التى تتجاوز الأشياء نفسها حتى لو كانت هذه الأشياء متناقضة إلى الفكر المجرد، هى نفى الواقع ليست شيئا ein unding[17]. فما كان فى قدرة إرادتى بالأمس لم يعد ملكى اليوم والعكس صحيح. ينظر جاكوبى F.H.Jacobi وفشته وهيجل إلى الانتحار "كمثال" على حرية الإرادة المجردة القادرة على كل شئ بما فى ذلك تدمير نفسها والانتحار فى الواقع كما يرى فويرباخ – ليس نتيجة للإرادة على الإطلاق وإنما نتيجة للضرورة السيئة. أن المنتحر لا يستطيع الاستمرار فى العيش فهو لم يأخذ شيئا من الحياة ولكنه غير قادر على أن يستخلص أى شئ منها كما أنه لا يتحمل الحياة بطريقة ما، أن وجوده مركب بحيث أن بعض المصاعب لا يمكن تحملها، واختياره طريق الموت

أمر محدد وليس أمراً حراً وهذا ما نستدل عليه من أن الانتحار الذى "لم يكن ليفعله العام الماضى يستطيع أن يفعله الآن".

الإرادة مثل الإنسان، وذلك لأنها كائن محدد بالزمان والمكان وحتى فى اللغة فأن كلمة يريد محددة بالزمان، والحال فقد تكون فى الحاضر أو فى الماضى أو قد تكون فى جملة شرطية.. إلخ أن الإرادة تبحث عن أشياء محددة لا يمكن وصفها إلا بالجمع بينها وبين ما تبحث عنه، ليس هناك إرادة حيث تتعارض الإرادات فى نفس الإنسان. أن الانتحار لا يمكن أن يكون مبنياً على الإرادة الخالصة؛ لأنه ليس هناك إرادة خالصة مستقلة لا تبحث عن شئ، أى أن القانون الأخلاقى كتعبير عن الإرادة المحض أو عن العقل العملى الذى لا تسمه الرغبات، هذا القانون ليس له مضمون، كما أنه لا يمكن أن يتمخض عنه قانون من ذاته. ومن هنا فإن جهود كانط لصياغة أخلاق مستقلة استقلالاً منطقياً عن الرغبة، هى جهود خاطئة من الأساس لا يمكن أن ينجم عنها سوى بعض التجريدات الفارغة. فالقانون الأخلاقى لابد أن يبحث عن الرغبات، وأن يزود الإنسان برغباته الحسية حتى يكون لمجرداته مضمون. أن مضمون الأخلاق كما يرى فويرباخ يمكن أن ينتج الأهواء والإيجابية للإنسان، أى من الطبيعة الإنسانية وليس من الإرادة المجردة.

ويهمنا أن نشير هنا بإيجاز إلى الاهتمام بالرغبة والنظر إليها نظرة إيجابية فى الفكر المعاصر خاصة لدى جيل دولوز وفليكس جاتارى، حيث تظهر الرغبة على أنها أساس الأخلاق والسلوك فهى قوة مبدعة للقيم حيث يريا أنه لتأسيس أخلاق نظرية علينا البدء بتصور الرغبة لا باعتبارها نقص كما يتصور أفلاطون، فالإنسان يسعى إلى ما ينقصه للوصول إلى الوحدة المفقودة وهذا التصور نجده فى المسيحية، ونفس الأمر عند فرويد. يتبنى التحليل النفسى تعريف أفلاطون للرغبة باعتبارها فقدان، ولكنها من وجهة نظر دولوز وكاتارى فى (أوديب مضاداً) إنتاج مقابل التحليل النفسى الذى يقصر الرغبة على الجنس، بحيث يكون الحصول على اللذة هو هدف الرغبة وتكون اللذة تخلصاً من الرغبة وبالتالى يقوم التحليل النفسى بتهميش الدور الأكبر للمجتمع فى عملية خلق الرغبة ودوره فى عملية

الكبت(*). ومن الواضح أن هذا الموقف أيضاً ضد الأخلاق الكانطية.

ويتناول رالف بارتون بارى "النزعة الأمريـــة (القانونيـــة)" Perecptualism ضـــمن المفاهيم الأخلاقية الباطلة، ويقصد بهذه النزعة بالتحديد "القانون الأخلاقى الكـــانطى"؛ وهـــو الموقف الذى يهتم بالشكل أكثر من المضمون، وهو ذلك القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغباتنا فى تحقيق نتائج وافيه، فالإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته، بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشرية جمعـــاء ولا يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا[18] ويقترب موقف بيرى من فويرباخ فى عدة نقاط هى:

نقد الصورية (الشكلية) فى الأخلاق، حيث أن كلا منهما يعتمد على الدافعية، أى علـــى وجود مصدر للفعل الأخلاقى، يسميه فويرباخ "الدافع" ويطلق عليه بيرى "الاهتمام" Interest يقول فويرباخ: "ليس هناك دافع أو إرادة ولا يوجد حافز على الإطلاق، إذ لم يكن دافعاً نحو السعادة، أن الدافع نحو السعادة هو دافع الدوافع، وحتى الدافع نحو المعرفة هو أيضـــاً دافـــع نحو السعادة لا توجد إرادة، وعلى ذلك يرفض فويرباخ الإرادة عند شوبنهور، تلـــك الإرادة التى لا تريد شيئاً. "أن الدافع نحو السعادة هو جوهر الإنسان، هو الدافع الأول لكل من يحيا، لكل من يبقى على قيد الحياة، فالإنسان بالضرورة يسعى نحو السعادة". وإذا كان كانط قد ميز فى فلسفته بين نوعين من الأحكام: أحدهما يتعلق بخيرية العمل وشريته، والحكم على عمـــل يؤدى إلى السعادة أو التعاسة ، فإن هذا التمييز كما يرى فويرباخ ينتج فقط عندما نفكر فـــى علاقتنا ببعضنا البعض، فلو أننا نفكر بأسلوب يتسم بالأنانية egoism فأنه يحكمنا على عمل ما بأنه خير يجب أن نضع فى الاعتبار المتاعب التى قد يسببها هذا العمل للآخريين أو الســـعادة التى قد يضيفها عليهم. كما أننا يجب أن نميز ذلك عن سعادتنا وعن متاعبنا التى قد تنجم عن هذا العمل وأن هذا التمييز لا ينبعث عندما نفكر فى الآخريين، أى فى الإنسان بصفة عامة حيـــث لا نشعر بالفرق بين ما هو خير بالنسبة للآخرين وما يؤدى إلى رفاهيتهم وسعادتهم.

ويوضح فويرباخ ذلك بقوله: "الأخلاق قد تكون معاكسة – فقط – لرغبتى فى "سعادتى"

(*) أنظر ما كتبناه عن أخلاق الرغبة فى الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة، فى كتابنا الفكر الأخلاقى الجديد، دار الثقافة العربية، 2006 ص 174 وما بعدها. ومحمد ابدير: مفهوم الرغبة عنـــد جيـــل دولوز، مجلة آوان، البحرين العدد 5 ص125 وما بعدها.

أنا على حساب الآخرين، فلو أن الناس لم يشعروا بالرضا وعدم الرضا فإن الأخلاق ستفقد معناها حين لا يوجد فرق بين السعادة والتعاسة، وبين البكاء والضحك، بين الخير والشر. فإن الخير هنا هو تأكيد الدافع نحو السعادة وبالتالى، فالصراع بين الواجب والرغبة فى السعادة ليس شيئا سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من أجل السعادة، رغباتى أنا ورغبات الآخرين، أو رغبتى أنا الآن ورغبتى على المدى الطويل"[20].

3 – مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة:

ويبين فويرباخ أن السعادة الشخصية الأنانية ليست هدف الأخلاق وإنما هى الأساس والغرض الأول (أى الدافع). فمن لا يجعل لسعادته مكاناً فى الأخلاق يفتح الباب لافتراضات عشوائية، فأنا لا أتعرف على الخير والشر، وعلى الحياة والموت وعلى الحب والكراهية إلا من خلال تجربتى مع الدافع للسعادة، ومع هذا فإن الأخلاق هى شمولية السعادة. وكما بين فويرباخ فإن السعادة هى تلك التى تتعرف على مضمونها من خلال الخبرة الشخصية واللذة وعدم الرضا، فالأخلاق تبدأ من "مبدأ الشمولية الذى يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد. فالأخلاق مشاركة فى العصا التى أتوكا عليها مع غيرى وهكذا فإن القاعدة الذهبية للسلوك The Golden Rule تعطى لنا كلا من شكل الأخلاق ومضمونها. فليس ضد الأخلاقية فى شئ أن تبحث عن المتعة أو تأكل (كافيار) كل يوم إذا كان باستطاعتك ذلك دون أن تهمل واجباتك تجاه الآخرين[21].

ومن هنا يصح القول أن فويرباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الأنانية إلى الغيرية. فليس من الأخلاقية أن تسلب الخير الذى تسمح به لنفسك وأن تتعرف على دافعك للسعادة على أنه هام وضرورى فى حين تتجاهل دوافع الآخريين، دون التعاطف مع مصائبهم، أن الوقوف إلى جانب الآخرين فى أفراحهم والتعاطف مع التعساء وتخفيف آلامهم هو معنى الأخلاق. ويبين فويرباخ أنه ليس هناك مصدر للخير والشر سوى ذلك المصدر الذى تشتق منه واجباتنا تجاه أنفسنا، فالخير هو ما يتفق مع دوافع البشر للسعادة والشر هو ما يناقضه.

يتضح لنا مما سبق أن فويرباخ يعالج الأخلاق على أساس الدوافع النفسية الكافية للفرد "فالدافع للسعادة كامن فى الإنسان، لذا يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات، إلا أن هذا

الدافع – كما بين انجلز فى الفصل الذى عقده للأخلاق عند فويرباخ – يخضع لتعديل مزدوج. فهناك أولاً: العواقب الطبيعية لأفعالنا، إذ الإفراط المعتاد يعقبه المرض وهناك ثانياً نتائجه الاجتماعية، فإذا لم تحترم نفس الدافع لدى الغير فإن الآخرين يدافعون عن أنفسهم وبذا يتدخلون فى الدافع الذى يحملنا على السعى وراء سعادتنا.

ومن هنا يتضح أن الفردية الخالصة لا تكتمل إلا بالتفكير فى الآخرين وأن السعادة تفترض السماح للأخرين بالسعادة، كى لا يتدخلون فى سعادتنا ولكى نشبع دافعنا نحو السعادة يجب أن نكون فى مركز يسمح لنا أن نقدر العواقب المترتبة على أفعالنا. وأن نسمح للأخريين بنفس الحق فى السعادة وبدرجة مساوية لما نسمح به لأنفسنا. وعلى ذلك فإن ضبط النفس لمقتضيات العقل فيما يختص بنا والحب فى علاقتنا بالغير هما القانونان الأساسيان للأخلاق عند فويرباخ نستمد كل القوانين الأخرى.

ويعترض انجلز الذى يرى أن فويرباخ لم يحاول مطلقاً أن يخرج من التجريد – الذى يكن له كراهية قاتلة – إلى عالم الحقيقة الحسية، أنه شديد التعلق بالطبيعة الإنسانية التى تظل عنده مجرد ألفاظ وهو عاجز عن أن يحدثنا عن الطبيعة الحقيقية والناس الحقيقيين، يقول أنجلز: "أنه يمكن إرضاء الدافع نحو السعادة عند الفرد إلا فى حالات نادرة جداً لا يمكن أن تكون أبداً لمنفعته أو لمنفعة الآخرين إذ هو لم يعن إلا بشخصه فقط، بل أن ذلك الدافع يتطلب – على العكس – علاقات مع العالم الخارجى، أى ينابيع لإرضاء حاجاته: غذاء، فرد من الجنس الآخر كتب، محادثات، مناقشات ونشاط وكل الأشياء التى يستخدمها. فأما أن يفترض فويرباخ، كما يرى أنجلز أن هذه الأشياء معطاة بكل بساطة لكل إنسان، أو لتصبح أخلاقه ليست سوى نصائح فارغة لا يمكن تطبيقها وبالتالى لا تساوى شيئاً بالنسبة لمن تنقصهم هذه الأشياء[22].

والعجب أن كتابات فويرباخ تتخذ نفس موقف انجلز وترفض ما يرفضه، وفيها الرد على انتقاداته حيث يقول فويرباخ: "يختلف تفكير الإنسان فى الكوخ عنه فى القصر"، "الإنسان هو ما يأكل"، "إذا لم يكن فى جسمك أية مادة غذائية وكنت جائعاً فلن يكون فى رأسك وروحك وقلبك مادة للأخلاق"[23]. ورغم أن أنجلز يورد هذه القضايا فهو مع ذلك يرى أنها ظلت متناثرة؛ لأن فويرباخ لم يحقق منها شيئاً – ونقدا انجلز هذا معتمد على قول ستارك: "أن

السياسة بالنسبة فويرباخ حاجز لا يمكن اختراقه كما أن علم الاجتماع أرضاً لم يعرفها أو لم تطؤها قدمه".

وإذا عدنا إلى إكمال بيان ما نحن بصدده وهو البدء بالسعادة للوصول إلى سعادة الآخريين فأننا نجد فويرباخ يقترب من مذهب المنفعة العامة Urilerarlianism، فالذين يبحثون عن اللذة النفسية لحب الذات كأساس للأخلاق يقحمون أنفسهم فى مشاكل عديدة. فهم يبدؤن باللذة الإنانية، ويلهث كل منهم وراء متعته وسعادته، إلا أن الأمر ينتهى بهم إلى متعة "لذة" أخلاقية شاملة Universal moralistic hedonism أى مذهب المنفعة العامة. إذ يتعين على كل منهم أن يبحث عن سعادة الكل باعتبار أن سعادة الكل هى سعادته ولا يستطيع توضيح مصدر قلقه، أو سعادته أمام سعادة الآخريين ولا تتضح لغته الأخلاقية إلا من خلال مفهوم اللذة الإنانية التى – التى تحولت فى الحقيقة إلى بحث عن السعادة الشاملة. فمن رأيه – وهذا هو نفس موقف بيرى الذى أشرنا إليه – أن الصراع بين الواجب والرغبة هو أساس الحياة الخلقية وهو البداية الحقيقية للأخلاق(24).

ومن ثم يصدق قول لدفيج فون ياسس Ludvig von Uises، الذى يرى أن كتابات فويرباخ أفضل رد على مهاجمى مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة يقول: "ليست بنا حاجة هنا إلى أن ندحض من جديد الحجج التى تم توجيهها على مدى أكثر من ألفى عام ضد مبادئ النفعية واللذة وفلسفة السعادة، لأن عرض السمة الكلية والذاتية لهذه المناهج قد أوضحها فويرباخ(25).

إن فويرباخ – كما بينا – يبدأ من الطبيعة الإنسانية؛ فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات، وإنما أسلوب حياة فطرى. أنها ليست سوى طبيعة الإنسان الحقيقية الكاملة التى تتسم بالصحة بينما الخطأ والحرمان ليس سوى تشويه وشذوذ ونقص للطبيعة الإنسانية. فالإنسان الذى يتسم بالأخلاق لا يرجع اتصافه بذلك إلى أنه يشعر بالواجب نحو ما يفعله وإلى أنه يريد أن يكون كذلك بل لأنه يتصرف تصرفاً أخلاقياً بطبيعته. ومن هنا كان السؤال: كيف للشكل الشامل للأخلاق، والمبدأ الخير، أو القلق من أجل سعادة الآخرين أن ينبع من الطبيعة الإنسانية، من الدافع الفردى نحو السعادة، هنا يرجع فويرباخ إلى Tuism وإلى تصميمه على "الأنا والأنت" كجزء أساسى من الطبيعة، فلو أن الأنا والأنت لم يكونا جزءا من الطبيعة البشرية فلن يكون هنا أخلاق. فالأخلاق لا تنبع من مجرد الأنا، أو من

العقل المنفصل عن الحواس، كما أنه يتعين وجود رجل وأمراة كدليل على ظهور الإنسان على الأرض فإنه يلزم وجود كائنين لظهور الأخلاق كشكل فردى منعزل، ضرب من الخيال، فحيث لا يوجد الأنت والأنا ولا يوجد شخص ثالث فليس هناك حديث عن الأخلاق"[26].

كيف يتحول الإنسان عن الدافع الأنانى للسعادة إلى الاعتراف بالواجبات تجاه الآخرين؟ يرى فويرباخ أن الطبيعة قد حلت هذه المشكلة وذلك بأن خلقت دافعاً مشتركاً للسعادة دافعاً لا يمكن للإنسان أن يشبعه بنفسه ولكن يشترك فى إشباعه مع الآخرين، حتى لو كان هؤلاء الآخرون من داخل إطار الأسرة، أن الطفل الصغير يأخذ من الحياة عناصر الأخلاق والشعور بالانتماء إلى البشر، فهو يتعلم كيف يحد من رغبته نحو السعادة، وهو أن لم يتعلق بطريقة فطرية لا شعورية فإن ضربات أخواته سوف تعلمه أن يفعل ذلك عن وعى. ويمكن أن يقارن الأخلاق عند هيوم وفويرباخ – حيث تزدهر ازدهاراً طبيعياً عند كليهما – على أساس بحث الإنسان عن السعادة. وتجنب الألم والتعاطف والمشاركة فى الآلام التى تتدعم من خلال الاحتياج العاطفى للإنسان والاتصال بالآخرين والحساسية لالآمهم وهكذا فإن أساس الحياة هو أيضاً أساس الأخلاق[27]. فالفضيلة هى أن سعادة الإنسان مرتبطة بسعادة الآخرين وهى على استعداد للتضحية بنفسها – (سعادة الفرد) وذلك فقط حينما تكون أمراً ملزماً وحينما يكون من الضرورى ضمان الفاعل بأن هذه السعادة الكلية تفوق سعادته الخاصة"[28].

ويوضح فويرباخ أن (كل من يعارض السعادة) يحتاجه الإنسان؛ لأنه فى نفس الوقت يرتبط بالحياة ويمثل عقبة في طريق الفضيلة ويعارضها وهذا هو موقف الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران، فالإرادة غير قادرة على أى شئ دون المساعدة المادية. ويضيف فويرباخ: أن الأخلاق لا تستطيع أن تفعل شيئا دون القوة الجسمانية ويركز على تحمسه للمادية الطبية. "لقد كان ديكارت على حق عندما تعرف على اعتماد العقل على الجسم كما يرى فويرباخ، واعتقد أن الوسيلة لجعل الإنسان أكثر حكمة وأكثر مهارة موجودة فقط فى مجال الطب[29] أن خلو الإنسان من الشر ليس من صنع الإرادة وإنما هو من صنع معرفة الإنسان بوسائل العلاج الطبيعية والمادية المحسوسة واستخدامه لها.

أن الانثربولوجى الذى يحلل الأسس الطبيعية للأخلاق يحول القواعد المفروضة إلى أخلاقيات اختيارية، أن الفروض المشددة يكون لها تأثير كبير عندما ننظر إليها من وجهة

نظر الفلسفة المجردة، ولكنها من وجهة نظر الطبيعة تعد رغبة متواضعة للغاية. ويرى فويرباخ – متفقاً فى ذلك ومباشراً بكثير من الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة – أن الأحكام الأخلاقية مجرد رغبات Wishes. أن منع السرقة يعبر عن رغبة فى محوها من المجتمع، وذلك بأن يكون هناك عقاب لها، وهى رغبة توضع فى صيغة الأمر وكون هذه الرغبة أمراً لا يعنى ألا وجود شئ مرغوب فيه"[30].

ويوضح رايل J.Ryle فى بحثه المشهور عن السعادة Pleasure أن السعادة ليست أمراً يحدث على فترات منتظمة بالطريقة التى يحدث بها وميض النور أو الألم، ومن ثم فإن فعل شئ (س) والتمتع بـ (س) ليست أموراً مختلفة أو مميزة بالمعنى الذى يكون فيه الضوء والرعد حدثين مختلفين متميزين بعضهما عن الآخر، اعتقد أن فويرباخ قد فهم هذه النقطة، فبالرغم أنه قد تحدث بغير جدية عن الإرادة (الدافع) نحو السعادة، إلا أن من الواضح أنه لا يعتبر البحث عن السعادة متميزاً عن البحث عن أشياء بعينها تهدف إليها الدوافع، أن فويرباخ يعتقد أن الإنسان له بعض الاحتياجات، وأن إشباع هذه الاحتياجات هو السعادة، وعدم إشباعها هو البؤس والشر. وهكذا فإن الدافع للسعادة هو ببساطة الدافع لإشباع هذه الاحتياجات. وعلى هذا أن الإرادة عنده هى إرادة السعادة، كما أن الدافع للسعادة هو الدافع الأصلى والأساسى لكل الحياة والحب الموجودين أو اللذين يرغبان فى الوجود"[31].

ومن هنا تأكيد كولبه. فى الفصل 28 من كتابه على القول: "أن الحافز إلى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع أفعالنا بما فى ذلك الأفعال الخلقية"[32] والإنسان له رغبات عديدة، ونحن غالباً ما نتغافل عن أن الدافع للسعادة أمر ذاتى ولا يمكن أن نفصل السعادة عن الذات الفردية. وهو لا يميز هنا حالة السعادة وما يسببها، وهو لا يولى اهتماماً بالفكرة التى تدفع بالهدف يقول أيضاً أن الدوافع تهدف إلى هذه الموضوعات التى تعطى الإنسان السعادة، ومن ثم فإن الحصول على الهدف والرضا يختلطان ويكونان مفهوماً واحداً. أن الدافع الذى ليس على هذه الحالة هو دافع ضعيف. و يرى فويرباخ أن السعادة تتألف من كل شئ تتكون منه الحياة ذلك لأن الحياة بطبيعتها ليست سيئة، والسعادة مع الحياة يكونان شيئاً واحداً أصلاً، ومن هنا فإن كل الدوافع الصحية دوافع للسعادة. أن كل أعضاء وأجزاء الحياة الضرورية هى أعضاء السعادة[33].

وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الناس يجدون سعادتهم بطرق مختلفة؛ فالإنسان بدافعه نحو السعادة كائن طبيعي مثل جسده وروحه وعقله وقلبه الذين تكونهم الطبيعة وتحددهم وهنا تتكون سعادته وتتحدد، أن البطل له سعادته والجبان له سعادته والاثنين يجدونها، وحتى داخل الشخص الواحد فإن قيمة الأشياء ليست ثابتة وإنما تعلو وتنخفض مثل البارومتر – كشكل أساسي للسعادة؛ فالسعادة ترتبط باهتمامات ومصالح interests ومشاعر الأشخاص واحتياجاتهم كما يقول بيرى، بل أن فويرباخ يرى أن الأحوال الثقافية والتقدم الحضارى ينجم عنه دوافع جديدة وإشباعات جديدة، أن أى ثغرة فى جسم الإنسان تتعرض لتأثير الهواء والضوء من خلال الثقافة هى مصدر الفضيلة والسعادة[34] ومن هنا يصدق القول "أن الاحتياجات الأساسية تبدو لفويرباخ أمراً شمولياً واضحاً يبدو له أن هناك نظاماً مرتباً للإشباعات حتى أن بعضها كان يرتبط بدوافع سامية ودائمة بينما يرتبط البعض الآخر بدوافع دنيا مؤقتة"[35].

ثانياً: السياسة:

1 – من الأخلاق إلى السياسة:

أصبحنا الآن فى موقع يمكننا من رؤية الطريقة التى حاول بها فويرباخ أن ينظم مفهومه للأخلاق، فاللذة السيكولوجية هى أساس كل اللذات وكل فعل هو نتيجة لدوافع تهدف إلى الإشباع وتتحدد من جانب هذه الدوافع، كذلك يتحدد العمل غير الأخلاقى من خلال الدوافع شأنه شأن العمل الأخلاقى، كما أن الألم الذى يجلبه الإنسان لنفسه يشبه البحث عن اللذات، إلا أن الأخلاق كعلم لها مبادئ وقوانين كما أن لها مفهوماً للإنسان ومفهوماً للسلوك الإنسانى شأن علم الطب الذى يحوى مفهوماً للصحة ومفهوماً للجسد. ومثل هذه المبادئ وضعية إذا أنها تنشأ فى الأخلاق من المعطيات المنهجية عن الإنسان، ومن المفاهيم القائمة على أسس منهجية لما هو عادى ثم المنطقى أن تكون هذه المعلومات دقيقة ومتجانسة.

ويبدو أن فويرباخ يحاول فى مفهوم الحب والتعاطف أن يزيد من نظام التعاون الطبيعى التلقائى والتفاهم، وذلك باعتبارهما أمراً أساسياً من الناحية الأخلاقية، فهو يعتقد أن فى الحب يختفى الصراع بين الأفراد ورغباتهم، وفى الحب أيضاً يتوحد كيانى وكيانك فى كيان واحد إلا أن هناك توتر بين اللغة الأنانية (الدوافع الفردية) وبين اللذة الشاملة؛ وهى الخير

والاهتمام بسعادة الآخرين وأن هذا التوتر ينتهى فى أخلاق فويرباخ. ذلك ما يطلــق عليــه بيرى مفهوم "السعادة التوافقية" التى نصل إليها عبر التعاون والحب. فلو اتفق الجميع علــى حل الصراعات فى تعاون فإن الناتج هو الخير الأقصى.

ويشير الجزء الأكبر من عمل فويرباخ إلى اهتمامه بجعل السعادة الفردية أمــراً ثانويــاً بالنسبة للصالح العام، أما العلاقة بالآخرين فلا يمكن أن يكون الإنسان فيهــا ماديــاً بصــفة كاملة. وشعار فويرباخ الذى يوصى به الإنسان لكى يكون أخلاقياً هو أن يكون له قدرة على التحمل. وهو يرى أن اهتمام الإنسان بالآخرين اهتمام تلقائى ينبع من طبيعة الفرد ويعتقد أن مثل هذا الاهتمام يعتبراً أمراً تلقائياً أكثر فأكثر كلما تحرر الإنسان من الحاجة والظلم متجهاً إلى السعادة والعدل، أن العدل أمر متبادل وهو بذلك عكس الأنانية أو السعادة الفردية التــى كانت تميز العالم القديم(36).

ونظر لأن فويرباخ يسعى إلى ربط الإنسان ودوافعه ومتطلباته فى علاقة مــع أخــلاق التعاون الطبيعى؛ فإنه يتناول الأخلاق بطريقة سياسية. يقول كامنكا: "أن معظم مــا يقولــه فويرباخ يفهم على أنه برنامج سياسى وتعبير صلب البنيــان للأخــلاق الفرديــة المرتبطــة بالمسئولية الاجتماعية والترابط الاجتماعى الذى أصبح يشكل أساســاً للفكــر الــديمقراطى الاشتراكى. أن التوازى بين وجهة نظر فويربــاخ عــن الأخــلاق والوجهــة الديمقراطيــة الاشتراكية للمجتمع، أمر مثير للغاية فهو يستخدم مفهوم السعادة happiness بنفس الطريقة التى يستخدم بها لفظ الرفاهية welfare وذلك ليخلق هدفاً أخلاقياً اشتراكياً يوجــه المســيرة الإنسانية الاشتراكية دون أن ينكر أو يمحو المصــالح والاهتمامــات داخــل إطــار هــذه الصراعات. أن دوافع فويرباخ المتنوعة المتغيرة هى المصالح المتنازعة التى تعتــرف بهــا النظرية الديمقراطية ومقتضاها أن لكل إنسان الحق فى الحصول على مزيد من الرضا وعلى كم أكبر من السعادة"(37).

ومن هنا يحق القول أن الحب والعطف يلعبان فى أخلاق فويرباخ نفس الدور الذى يلعبه الاعتماد المتبادل Interdepedence بــين الفــرد والمجتمــع فــى النظريــة الاشــتراكية الديمقراطية. وفويرباخ مثل الاشتراكى الديمقراطى يميل إلى التفكير والقول بأن مثــل هــذه الصراعات تصبح مدمرة عندما لا تشبع الحاجات الأولية الهامــة: كلمــا ارتفــع مســتوى

الإشباعات ارتفع بالتالى المستوى العام للحياة وقل عمق وخطورة الصراعات بين الفرد والمجموعات الاشتراكية، وقلت حاجة الفرد إلى إشباع ذاته على حساب الآخرين فالنزعة الانثربولوجية عند فويرباخ تحمل طابعاً ديمقراطياً"[38].

وبعد هذا العرض فلسنا فى حاجة إلى تقديم رد على الانتقادات التى قدمت إلى فويرباخ ومؤداها أن الآراء الأخلاقية تشكل الجزء الأقل معالجة وأصالة فى فلسفة فويرباخ، الذى يستعيض عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات الإنسانية، أى بأشياء واقعية فعلاً ولكنها غير مادية. وهو النقد الذى وجهه انجلز أولا ثم تبعه أوجست كورنو وأشار إليه روبرت تكر، ولوفيفر الذى يقول: "أن فويرباخ يقدم نفسه كرجل المشاركة الجماعية، لكن أى دلالة عملية تمتلكها هذه الصيغة، أن كل ما نراه عنده هو علاقات تلقائية عاطفية فهو لا يستوعب أبداً العالم الاجتماعى بوصفه النشاط الكلى الحى للأفراد الذين يكونونه، وهو يضفى طابعاً مثالياً على الحب والصداقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما أن يكونا دينين ويضعهما خارج الواقعى وداخل المثالى"[39]. وهذه هى نفس الاتهامات التى توجه إليه فى مجال السياسة والمجتمع. فلنتوقف عند إسهام فويرباخ فى هذا المجال حتى يظهر لنا مدى صحة – أو عدم صحة هذا الاتهام، وهذا موضوع الفقرة القادمة.

2 – الدين والسياسة:

حين نصل إلى الحديث عن "الدين والسياسة" فأننا نصل إلى غاية فلسفة فويرباخ ونكون فى قلب أفكاره ومحورها؛ الذى يهيمن عليها وهدفها الذى تقصد إليه ومبدأها الذى يوجهها منذ البداية. فقد اتجهنا فى تحليلنا لفلسفة فويرباخ متتابعين أفكاره متجهين نحو هدفها الأساسى وهو الإنسان الذى يتحقق من خلال انسنة الطبيعة وتحويل الدين إلى سياسة، وهى وجهة نادراً ما اتجه إليها الباحثون فى فلسفة فويرباخ، وأن كان أشار إليها "مالفن كرنو" فى دراسته عن ماهية الإيمان لدى مارتن لوثر وكتابات فويرباخ جميعها كانت حول ماهية الدين أو حول نقد الفلسفة التأملية التى كانت شكلاً عقلانياً للدين، والدين هنا بمثابة فلسفة المستقبل، وهدف فويرباخ ليس العقائد والطقوس والقواعد الحرفية الصارمة بل هو الدين الإنسانى. فما المقصود بالدين الإنسانى؟

لا مناص هنا من استخدام عبارة بليت من تكرار استخدامها على ضروب شتى وهى أن

"الإنسان – عنده – حيوان متدين". لكن يجب توضيح هذه العبارة بحيث لا تتخذ منحى بيولوجيا أو سيكولوجيا، فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحى الذى يصل إلى أقصى درجات الوعى بالذات، فالدين هو وعى الذات بنفسها، وعلى هذا فالدين لا يضاف إلى الإنسان مثلما تضاف آية صفة أخرى ولكنه هو الذى يحدد الإنسان نفسه. الحقيقة أن الدين لا ينفصل عن الإنسان بل هو قوام حياته بالنسبة لفلسفة فويرباخ أن هدف فلسفة فويرباخ النهائى تحويل الدين إلى سياسة، والإنسان (الأنا والأنت) أى المجتمع هو أساس هذا التحويل عنده.

"أن الإنسان هو جوهر الثيولوجى. والدولة هى جملة الجوهر الإنسانى المتحقق والمعلن؛ فصفات الإنسان وقدراته تتحقق فى حالات خاصة (الدول)، لكى تعاد من جديد وتتماثل فى شخص رئيس الدولة الذى يجب أن يمثل بل تميز كل الدولة، فالدولة كلها تتساوى أمامه لأنه ممثل الإنسان الكلى[40].

يبين فويرباخ موقفه فى ثالث "محاضرات فى ماهية الدين" قائلاً: "أن السبب الرئيسى فى اهتمامى بالدين هو أنه كان دائماً أساس الحياة البشرية أساس علم الأخلاق والسياسة"[41] أى أنه كان يريد إظهار أن الكائن الذى يضعه الإنسان متميزاً عنه وفوقه فى الدين واللاهوت ليس سوى جوهره الخاص، وغرضه إظهار ذلك حتى يستطيع الإنسان الذى يحكمه جوهره الخاص دون وعى منه أن يعى ذلك فى المستقبل، يعى أن جوهره البشرى هو القانون والأرضية المحددة والهدف والمقياس لحياته الأخلاقية والسياسية يقول: "الدين مفهوماً بإصلاحات الإنسان سوف يحدد قدر جنس البشرى"[42].

تتخذ اهتمامات فويرباخ الدينية طابعاً سياسياً، فهو يرى أنه هناك شخصاً محايداً سياسياً، فأى فرد سواء عن وعى أو غير وعى سيكون مشايعاً لحزب ما، حتى لو لم يكن من بين أعضائه، وقد أكد فى أولى "محاضرات فى ماهية الدين" ضرورة الاهتمام بالسياسة "التى تحتوى الآن على كل الاهتمامات الأخرى، فمن واجبنا كألمان أن ننسى كل شئ من أجل الشئون السياسية" حتى يصل إلى أن "الدين موضوع هذه المحاضرات وثيق الصلة بالسياسة"... فالاهتمام المسيطر علينا اليوم ليس اهتماماً نظرياً لكنه بالشئون السياسية العملية"، فنحن نود أن نشارك بصورة مباشرة وفعالة فى السياسة.. لقد شغلنا أنفسنا وانهمكنا طويلاً بالكلام والكتابة. والآن نطلب من الكلمة أن تصبح جسداً ومن الروح أن تصبح مادة. "لقد سئمنا المثالية

السياسية مثلما سئمنا المثالية الفلسفية وعزمنا على أن نصبح ماديين سياسيين".

ويتضح هذا الموقف فى "ضرورة إصلاح الفلسفة" حيث تتميز العصور التاريخية للجنس البشرى بالتغيرات الدينية. ومن هنا فالنفى النظرى للمسيحية بات أمراً وشيكاً لأنها نفيت عملياً فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة، ذلك لأنها ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسى للجنس البشرى، إلا وهو الحرية السياسية(43) لقد حلت السياسة محل الدين ومن هنا يجب أن نصبح متدينين مرة أخرى إذا ما كانت السياسة هى ديننا. أن ما تمثله المعرفة لوعى الإنسان المفكر تمثله الغريزة لوعى الإنسان العملى، لكن الغريزة العملية للجنس البشرى هى غريزة سياسية، أى أنها غريزة نحو مشاركة فعالة فى شئون الدولة، هى غريزة تتطلب إلغاء التسلسل السياسى، أى تتطلب إلغاء الكاثوليكية السياسية. يقول لوفيت Löweth: "أن فويرباخ لن يتخلى عن هذا الإيمان الراسخ فى عقله والذى أقنعه أنه لم يحن الوقت بعد ولم يجد المكان بعد لإدراك نظرة العالم السياسية، لقد حطمت السياسة حلت محل الكاثوليكية الدينية"(44) ومن فإن ما حققته حركة الإصلاح فى مجال الدين فقط يجب أن ننزع إليه فى المجال السياسى، إلا وهو تحويل النظام السياسى إلى نظام جمهورى ديمقراطى.

يقول فويرباخ فى "ضرورة إصلاح الفلسفة": "البابا رئيس الكنيسة إنسان صالح مثلى، والملك إنسان صالح مثلنا، ولهذا لا يستطيع أن يفعل من يحلو له، فهو ليس أعلى من الدولة أو المجتمع، والبروتستانتى جمهورى متدين، ولهذا السبب فإن البروتستانتية تقود طبيعياً إلى الجمهورية السياسية حالما تعرض دون قناعها الدين"(45) ومن هنا تصدق عبارة ماركس وتؤكد ما يسعى إليه فويرباخ من أن نقد الدين يتحول إلى نقد القانون ونقد اللاهوت يتحول إلى نقد علم السياسة"(46).

أن نفى المسيحية كان أمراً مؤكداً بالنسبة لفويرباخ، كما كان مؤكداً بالنسبة إلى نيتشه، فالدين يتعارض مع الحياة الحديثة بأسرها، والمسيحية تلقى رفضاً حتى من جانب هؤلاء الذين ما زالوا يعترفون بها، فهى موضع إنكار من جانب الحياة والعلم والفن والصناعة، ذلك لأن الإنسان أصبح يستغل ويتحكم فيما هو إنسانى مما نتج عنه أن تجردت المسيحية من كل القوى والأسلحة التى يمكن أن تدافع بها عن نفسها"(47) وقد أدرك فويرباخ هذا التناقض بنفس الطريقة التى أدركه بها كيركجورد، لكن الأخير استخلص نتيجة معاكسة تماماً، وأن كانت

تشترك مع نتيجة فويرباخ فى منطقيتها. ومقتضاها أن العلم، والعلم الطبيعى خاصة لا يرتبط بالموقف الدينى. لقد اتفق الأثنان على الاعتراف بأن التناقض بين المسيحية والمصالح العلمية والسياسية والاجتماعية واسع الهوة. ويشير لوفيت Löweth إلى أن هجوم فويرباخ على العالم المسيحى أقل حدة من هجوم نيتشه وكيركجورد"[48] ويتحدث ماركيوز عن كل من مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد "باعتبارهما ينطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور"[49].

ويتكشف لنا كيركجورد من خلال يومياته الخاصة دراساً متعمقاً لكتابات فويرباخ ضد هيجل والمسيحية، مستشهداً بالحكمة بالقائلة أن على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما فى نقد فويرباخ من قوة حيث أنه يثبت الاختلاف الأساسى بين تعاليم المسيحية الارثونكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من اللاهوتيين. ولكنه يلاحظ أن فويرباخ نفسه قد أخفق فى تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد، وهو أن المذهب الهيجلى لا يشتمل اشتمالاً حقيقياً على حقيقة الله وحقيقة المسيحية وأنه لا يرد إليهما بطريقة ديالكتيكية. وبدلاً من أن يدافع كيركجورد عن الإله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية فى الروح المطلقة يسلك سبيلاً جديداً تمام الجدة بأن يضعهما فى تضاد مع النزعة الإطلاقية Absolutism على أساس نظرة إلى الوجود الدينى، والنتيجة التى تتمخض عن رفضه لاستيعاب الإله فى الروح المطلق هى تقويضه لاحتجاج فويرباخ بالنزعة الإنسانية المضادة للألوهية. وهكذا يكون المفكر الدنمراكى – فيما يقول كولينز – إرهاصاً بأن الإلحاد يستند إلى مقدمة لا سبيل الدفاع عنها وهى أن الإله والمطلق الهيجلى شئ واحد. ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجلى والطبيعى للنزعة الأخلاقية متجهة إلى نظرة وجودية لا تخلط الإنسان الموجود أو الإله الأبدى بأية مصادر إطلاقية"[50].

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسية على أنها إنقاذ الواقع الإنسانى من الإله أو الروح المطلق يستخدم كيركجورد كل مواد (إمكانيات) الوصف المحسوس لإعادة صياغة تلك المشكلة، على أنها استعادة الله والإنسان على حد سواء من مذهب المطلق[51]. وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير كان تصوراً استدلالياً لا إنسانياً، ويتناقض بعمق مع الإله الشخصى الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الإنسانى. واغتراب الإنسان لا يتأتى – مثلما يرى

فويرباخ – من الاعتراف بالله بل من الخلط بين الله والروح المطلق ثم محاولة المواءمة بين الوجود الإنسان لطريقة والروح المطلق بوصفهما كلا دياليتكياً. ولهذا فإن استعادة الإنسان وجوده، الحقيقة لا تتحقق من خلال المنهج الفويرباخي بإضفاء كل خصائص المطلق عليه بصورة معكوسة، ولا يتم التغلب على الاغتراب الإنساني إلا بالقيام بحركة "مزدوجة" تتألف من استرداد الموجود الشخصي المتناهي ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله بإلغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجي للإنسان تتحرر في الوقت نفسه من اعتباره تفسيراً لوجود الله الأبدي. ومن خلال التوضيح المزدوج وحده نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي ومن نتائجه اللاإنسانية"[52].

وعلى العكس من ذلك فقد بدأ فويرباخ بالحقيقة التي لم يعترف بها كيركجورد، إلا وهي أن المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر إلا بالتخلي عن القالب الديني الأخروي. فتحقيق الدين يقتضي نفيه، ولابد أن يتحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا، ولن تبدأ السعادة الأبدية إلا بتحويل مملكة السماء إلى جمهورية الأرض"[53] وهذا ما حدده برنامج فويرباخ وأشار إليه وسار عليه تلاميذه.

أن الحديث عن "الأخلاق والسياسة" – في الفصل الحالي – والذي يتوج بحثنا، من أهم موضوعات الفلسفة الفويرباخية، أو الانثربولوجيا الذي يعد محورها الإنسان، الإنسان الذي يمثل في أن واحد نقطة القوة والضعف في فلسفة فويرباخ، بعبارة أخرى أهم مواضع التأثير على الفلاسفة الذين تتلمذوا عليه مباشرة أو تأثروا بفلسفته من جهة، وأيضاً يعد أضعف النقاط التي تعرضت لشتى ضروب النقد التي وجهها إليه اليسار الهيجلي من جهة، والماركسية من جهة ثانية. ونظراً لما يمكن أن تلقيه مناقشة هذا الموضوع سواء بعرض التأثيرات أو الانتقادات – من أضواء على فلسفة فويرباخ – فأننا سنشير إليها بإيجاز لما يمكن أن تقدمه من توضيح لموضوعنا.

لقد كان تأثير قوياً فويرباخ على كثير من الفلاسفة، فبالإضافة إلى تلاميذه والكثير من المعجبين بفلسفته. نجد أيضاً الفلاسفة والمفكرين الديمقراطين الروس، فالكثير من الشخصيات الهامة في تاريخ الفلسفة قد مروا من هنا وتأثروا بقناه النار مثل: هرزن Harzen (-1870 1812) الذي كان شاكاً إنسانياً تحول من الهيجلية إلى فويرباخ[54]. وبيلنسكي Belinsky

(1811-1848) مؤسس النقد الديمقراطى، كان تأثير فويرباخ عليه أكبر[55]. فقد تمرد لحساب الشخصية الإنسانية الحية وقد تحول هذا التمرد إلى صراع فى سبيل بناء اشتراكى للمجتمع ففى عام 1844/42 قام صديق له يدعى (اوجاريف) بترجمة ماهية المسيحية إلى الروسية وأعجب به للغاية وقد اقتنع بيلنسكى فى نهاية حياته - بتأثير فويرباخ - المادية الانثربولوجية"[56] أما ستانكينفيتش فقد أنشأ حلقة دراسية فى موسكو ضمت بيلنسكى وباكونين دعت إلى التنوير والإنسانية وقد اجتذبت فلسفة فويرباخ اهتمام ستانكفينفتش الذى اعتبره أهم من شيلبنج، ومن الجدير بالذكر أن أنصار بيلنسكى وجيرتسين وأعضاء حلقة بتراشفسكى قد لعبوا دوراً كبيراً فى تطوير - الفكر الاجتماعى والسياسى فى روسيا.

أما نيقولاى تشيرنيشفسكى Charnyshevsky (1828-1889) قائد حركة الديمقراطية الروسية وملهمها الفكرى فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر - والذى تكونت آراؤه وتصوراته عن العالم تحت تأثير فويرباخ خاصة كتاب "ماهية المسيحية" الذى قرأه عام 1846[57] فقد كان هو ودوبرلفوف من أتباع فويرباخ المتحمسين لفلسفته بحثاً معاً عن سبيل التغير ونقباً عن الاتجاهات التى يمكن أن تدفع التغير، لقد كانا يصبوان دائماً إلى حرية البشر الكاملة فى تطوير ملكاتهم فى كل اتجاه ومن هنا فقد كانا تلميذين مخلصين فويرباخ الذى يقول: أن مثلنا الأعلى لا ينبغى أن يكون مخلوقاً مجرداً استئصلت قدراته وإنما ينبغى أن يكون الإنسان الكامل الحقيقى المتعدد الجوانب والبالغ التطور "وجعلا هذا القول شعار معاركهما الايديولوجية"[58] ويظهر تأثر نشر نيشفسكى البالغ بفويرباخ كما أشرنا فى مجال علم الجمال[59].

ونجد صدى أفكار فويرباخ لدى باكونين Bakunin (1814-1876) فى كتابه "الله والدولة God and the state فهو يرى أن الدولة هى منبع الشرور والإيمان بالله هو السند الرئيسى للدولة وتلك فكرة فويرباخ[60]. ويذكر برديائيف فى "الحلم والواقع" أنه أخذ عن هرزن وبيلنسكى الذين أخذوا بدورهم عن فويرباخ. وهو أعظم عبقرية - كما يرى برديائيف فى فلسفة القرن التاسع عشر خاصة الانثروبولوجيا الفلسفية حيث أراد أن يبين أن الدين ما هو إلا تعبير عن أسمى طبيعة للإنسان[61].

خاتمة

وفى ختام هذا البحث لا يسعنا إلا أن نقف وقفة مع فويرباخ مؤكدين على أهم محاور تفكيره. مبيناً مواطن القوة والضعف فى فلسفته ناقدين أياها، "مستخدماً النقد" – بالمعنى الكانطى الذى يهدف ليس إلى التقليل من قيمة العمل الفلسفى لفويرباخ بل لإبراز الإمكانيات المتعددة التى توجد بذورها فى ثنايا فلسفته والتى تظهر ما تحمله من قوى هائلة وإمكانيات خصبة. فقد أبرز البحث مكانة فويرباخ وإمكانية تطوير فكره للإنطلاق به إلى آفاق أخرى تسهم فى الدراسات المعاصرة.

وانطلاقاً من نفس قضايا فويرباخ الأساسية ومن منهجه فى إعادة إصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر. من هذا البداية نحاول إقامة حوار يساعد فى دراسة الفلسفة العربية الإسلامية دراسة معاصرة، وبيان إمكانية الدراسة الفلسفية المقارنة الفكر الغربى والفكر العربى، بين ماضى الفلسفة وحاضرها ومستقبلها. أى أن مهمتنا فى بعض جوانبها تحويل دراسة فويرباخ والفكر الغربى بأصوله اليونانية من "هدف فى ذاته" إلى أداة من أجل فهم ودراسة الفكر العربى والإسلامى، بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالى وصياغة رؤاه المستقبلة. فما هى أولاً المحاور الأساسية التى حاولنا تأكيدها والتركيز عليها فى فلسفة فويرباخ.

يمكن أن نميز ثلاثة محاور أساسية يدور حولها فكر فويرباخ وتنتهى إليها موضوعات فلسفته، وتضم كل كتاباته التى شملت فى إحدى طبعاتها الكاملة ثلاثة عشر مجلداً، وفى طبعة أخرى ستة عشر مجلداً. وهذه المحاور الأساسية هى: نقد وإصلاح الفلسفة، نقد الدين، والاهتمام بالإنسان أو الانثروبولوجيا".

1 – نقد وإصلاح الفلسفة: يظهر من عناوين كتابات فويرباخ الاهتمام الشديد بالفلسفة كأعلى صورة من صور الوعى الإنسانى، ويتجلى هذا الاهتمام فى محاولات تأكيد: "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "فى بداية الفلسفة" و"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة"، مبادئ فلسفة المستقبل" وشذرات متعلقة بتطورى الفلسفى، "ونقد فلسفة هيجل" وتاريخ الفلسفة بمجلداته الثلاثة حيث يظهر عنواناً (الفلسفة) فى كل كتاباته المذكورة، كما أن الاهتمام بالفلسفة يتخذ مظهرين أساسيين.

الأول نقدى: "نقد فلسفة هيجل" والتجريبيين والماديين، والثانى محاولة تطوير وإعادة

صياغة الفلسفة الألمانية، وقد تم له ذلك خلال عدة مراحل بدءا من مقالتيه عن "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "وفى بداية الفلسفة"، ثم فى "القضايا الأولية"، وأخيراً فى الشكل الناضج والأكثر نسقية فى "مبادئ فلسفة المستقبل".

أن محاولة فويرباخ النظر فى تاريخ الفلسفة من أجل التطوير والإصلاح وإعادة البناء لم تكن مجرد مسألة نظرية أكاديمية بعيدة عن واقعه الاجتماعي والسياسي – وبالطبع فإن الارتباط بينهما (كتاباته والواقع) لم يكن ارتباطاً آلياً ميكانيكياً بين البنية الاقتصادية وتطور أشكال الوعى بل كان ارتباطاً غرضياً واعياً وهادفاً ونتيجة لأوضاع ألمانيا فى تلك الفترة واستجابة فويرباخ لتلك الأوضاع، يظهر ذلك فى انتقاداته لمختلف أشكال الفلسفة التى تتعارض مع منهجه، وفى مراجعته للعديد من الكتب الفلسفية، واختياره موضوعات بعينها للكتابة عنها فى فترة تاريخية – مثل كتاباته عن بايل، وكذلك الفلاسفة الذين تعرض لهم فى تاريخه للفلسفة.

ومن هذا المحور الأساسى يمكن أن نتبين موضوعات وقضايا أساسية شغل بها فويرباخ نذكر منها على سبيل المثال: العلاقة بين الفلسفة والدين، التى شغلت معظم تفكيره، نجد ذلك خاصة فى تاريخ الفلسفة (المجلد الأول) حيث يتناول الفلاسفة المحدثين، ومدى اقتراب كل منهم أو ابتعاده عن العقل والإيمان، أو الفلسفة والدين، بينما شغلته المشكلة الهيجلية (المطلق) أو اللامتناهى مما أحدث صراعاً يكاد يكون وجودياً أن جاز هذا التعبير فى تفكيره بين اللامتناهى والمتناهى، اللامحدود والمحدود، المجرد والحسى. نجد ذلك فى نقده لفلاسفة التجريبية والمادية: باخمان، ودورجس تلك المشكلة أخذت حيزاً كبيراً من الزمان فى تفكير فويرباخ، وهى التى تميز إلى حد كبير صراعه وتمرده ضد هيجل فى إطار الإشكالية الهيجلية والتى تبين بوضوح تميزه عن أستاذه.

2 – نقد الدين: يظهر فى كتبه: "ماهية المسيحية"، "ماهية الدين"، "ماهية الإيمان لدى لوثر"، "محاضرات فى "ماهية الدين" وكثيراً من المقالات، تلك الكتابات التى تميزت بالنقد وإعادة التأسيس، النفى والإيجاب، كما يظهر ذلك فى كتابه الأشهر "ماهية المسيحية" الذى خلق معارك عديدة بين فويرباخ وغيره من الفلاسفة سواء من اليسار أو من اليمين الهيجلى، سواء من الماركسيين أو من الفلاسفة التأمليين. وسبق أن ذكرنا نقد

شترنر لماهية المسيحية فى "الأوحد وما يخصه" ورد فويرباخ عليه، وكـذلك نقـد ج. موللر اللاهوتى، ورد فويرباخ، وتراوحت الانتقادات الموجهة من جانـب اللاهـوتيين بأنه رافض للدين تماماً ومن اليسار الهيجلى بأنه ظل محافظاً على الدين ولم يسـتطيع التخلى عنه. وظلت كتاباته رغم انتقادات الفريقين تتعمق بحث الدين الذى ظل الشـغل الشاغل له فى معظم أجزاء فلسفته. وكان الدين كما يعلن فويرباخ باسـتمرار محـور تفكيره الدائم. وكان لكل كتاباته غرض واحد واتجاه وموضـوع واحـد هـو الـدين واللاهوت وكل ما يتصل بهما، هادفاً من ذلك أن ينير مناطق الدين الغامضة بمصابيح العقل مما جعل الكثير من الشراح يؤكدون أن أحداً من الفلاسفة المحـدثين لـم يهـتم بقضية اللاهوت مثلما أهتم بها فويرباخ. بل أنه أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم.

لقد تعامل فويرباخ مع الدين – على العكس من زملائه من اليسار الهيجلى الذين كـانوا أصلاً لاهوتيين – على مستوى أكثر عمومية فهو فى كتاباته الدينية يتجاوز العرض والرصد التاريخى إلى التحليل السيكولوجى والتناول الفلسفى. ومن هنا فهو ينتقل إلى آفاق أكثر رحابة فى دراسة الدين، يريد أن يجعل الدين الموضوع الأول للفلسفة بل أن يحول الدين إلى سياسة "لنكن متدينين مرة أخرى إذا كانت السياسة ديننا".

ويرتبط نقد فويرباخ للدين بنقده للفلسفة التأملية. وهنا ينبغى أن نتوقف عند ربط فويرباخ للفلسفة التأملية بالدين واللاهوت والتمييز بين موقف فويرباخ فى هذه النقطة، وتفرقته بـين: الدين Religion واللاهوت Theology وتأكيده وإبقائه على الأول باعتباره أساس العلاقـة بين البشر ونفيه ورفضه للثانى باعتباره تجريد يقع خارج نطاق البشر، الأمر الذى ينقلنا إلى المحور الثالث فى تفكير فويرباخ وإلى الغرض الأساسى من نقده للفلسفة وللـدين إلا وهـو الإنسان أو الانثروبولوجيا.

3 - الاهتمام بالإنسان وتأسيس الانثروبولوجيا الفلسفية: لقد كان فويربـاخ ضـد الموقـف المثالى النظرى للاهوت والفلسفة التأملية وضد التجريد والمطلق، ومع الحس العيـانى المحدود والمباشر، أى مع الإنسان. والإنسان عنده ليس فقـط اللوجـوس كمـا عنـد اليونان، ولا الكوجيتو كما عند ديكارت، ولا العقل الخالص الكانطى، ولا الأنا الفشتى،

أنه الإنسان الإنسانى كما يقول فى تقديم مبادئ فلسفة المستقبل، الإنسان الذى يوجد فى شقاء الأرض وليس فى نعيم السماء السرمدى.

أنه يتحدث عن المشاعر والحواس، والجسد والعاطفة، وليس عن العقل المجرد. يتحدث عن الإنسان الحقيقى "بلحمه ودمه" الذى يحيا على هذه الأرض فهو يؤكد أن الأصل الذاتى للفلسفة هو أيضاً أصلها الموضوعى"، وأننا قبل أن نعقل (نفكر) نحس". أى أنه يقف فى بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة المثاليين. فالمشاعر أساس الوجود. وهذا ما نجده مراراً فى القضايا الأولية حيث يؤكد سابقاً ومرهصاً بالوجودية قبل نيتشه وكيركجورد – الذى احتمال اخذ الأول عنه احتمالاً مؤكداً – يقول: بلا حد، بلا زمن، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدرة وأيضاً ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب فالكائن ذو الاحتياجات فقط هو الكائن الضرورى، أن وجود يفتقر إلى شئ ما لا يعد شيئا على الإطلاق، ومن هنا فالكائن المحروم من كل (حاجة need) لا يشعر أيضاً بالحاجة إلى الوجود، أن كيان بلا عذاب هو كيان بلا أساس، يستحق الوجود فقط من يستطيع أن يتعذب، أن كيان بلا وجود بلا ألم هو كيان بلا كينونة[2].

والنقطة الهامة والأساسية التى ينبغى التوقف عندها فى فلسفته هى، أن الإنسان عند فويرباخ ليس هو الفرد المكتفى بذاته بل هو الإنسان المتصل بالآخر، هو الأنا والأنت، والرجل والمرأة. وهو هنا يتجاوز فكرة الوجودية فى الغير ونظرة سارتر مثلاً للأخر، الذى يسلبنى حريتى، أن الآخر هنا – عند هذا الأب من أباء الوجودية، أن جاز التعبير – مكمل لىّ، محب لىّ، جزء منى، يجمع الأفراد على الحب والمشاركة، يؤسس فويرباخ إذن المذهب الإنسانى ويفسح المجال للأنا والأخر، ويقيم العلاقة بينهم على أساس الديالوج لا على أساس المونولوج، يفتتح فلسفة الحوار التى وجدت بشكل عابر فى الوجودية، وظهرت متكاملة لدى م.بوبر M.Buber الذى تتلمذ على أفكار فويرباخ. وكما نجدها اليوم لدى كل هابر ماس فى فلسفته التواصلية ولدى كارل اوتو ابل فى فلسفة الحوار.

يتجاوز فويرباخ الفردية – التى يؤكد على أهميتها إلى الجماعة ومن هنا يضع بذور النظرية اجتماعية إنسانية حولها الحوار فيما بين الهيجليين الشباب. أنه فى الحقيقة يعيد تأسيس وإصلاح الفلسفة بعد بناءها تجاه النظرية الاجتماعية يشق طرقاً جديداً كلية ومن هنا

فإن الباحث الأمريكى M.Cherno الذى ترجم له بعض كتاباته خاصة ماهية الإيمان لـدى لوثر – يبحث للدكتوراه فى "الأساس العقلى لراديكالية القرن التاسع عشر فى فلسفة فويرباخ" ويؤكد كما أكد كل من: أوجست كورنو فى "أصول الماركسية" وماركيوز فى "العقل والثورة" على تأسيس فويرباخ للنظرية الاجتماعية.

الاهتمام مستمر بهذه الفلسفة التى أوجزنا فى أهم المحاور التى تقوم عليها. لقد لفت فويرباخ الأنظار بكتاب "ماهية المسيحية" وربما قبله وبكتابيه "قضايا أولية" و"مبادئ فلسفة المستقبل" كما بين ذلك انجلز فى فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية " فقد كان الحماس عاماً وصار الجميع فويرباخيين وتركز التأثير فى اليسار الهيجلى الذى ما لبث فويرباخ أن أصبح ملهمة وحدد خط سيره، وتقدمه، وخاصة أن تأثيره فى الأربعينات من القرن التاسع عشر أى تأثير آخر، تجاوز كلا من شتراوس وروجه وموسى هس وانجلز وماركس وغيرهم. وقد بين اوجين كامنكا فى كتابه عن فويرباخ التأثير والاهتمام الكبير بفلسفته فى ألمانيا وإنجلترا وروسيا.

ويبين ريردان فى كتابه عن التفكير الدينى فى القرن التاسع عشر الاهتمام الكبير الذى إعطاه رجال الدين واللاهوت لفويرباخ، الذى ترك بصماته الواضحة على كل من كيركجورد وفرويد وهيدجر وسارتر. ويمكن أن نضيف أيضاً برديائيف ولوفيت ومارتن بوبر وغيرهم مع مفكرين دينين من أمثال كارل بارث، وبول تيلتش وغيرهم. ولو رجعنا إلى كتابات: لوسكى عن "تاريخ الفلسفة الروسية"، وبرديائيف عن "أصل الثورة الروسية" ولوكاتش عن "الواقعية الأوربية" لو وجدنا مدى تأثيرات فويرباخ على العديد من الأسماء الهامة، وكذلك سنتبين الاهتمام الكبير بفلسفته لدى تلاميذه ومحبيه. لكننا سوف نحاول بدلاً من هذا أن نعرض للاتجاهات المختلفة التى اهتمت بدراسة فلسفة فويرباخ والكتابة عنها سواء بالعرض والشرح أو تبنى قضايا معينة أو بالتفسير والتأويل أو النقل والترجمة.

ويكفى العودة إلى فهارس الكتب التى وضعت فى فلسفة فويرباخ للإلمام بكم الدراسات الهائلة عنه سواء فى الألمانية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الروسية أو العربية فيخصص اوجين كامنكا الصفحات من (176–184) لما آلف عن فويرباخ من كتب وكذلك فرتوفسكى يذكر فى صفحات 453، 454، 455 أهم من كتب عن فويرباخ بالإنجليزية والفرنسية وهذا

ما يفعله أيضاً هنرى أرفون ومن هذه الكتب الثلاثة يظهر حجم الاهتمام الضخم المتمثل فى الكتابة عن فويرباخ. ويمكن هنا أن نعدد صور وأشكال هذا الاهتمام فى النقاط التالية:

1 - يظهر الاهتمام بفلسفة فويرباخ فى ظهور أعماله الكاملة فى أكثر من تصنيف فى أكثر من طبعة فى حياته وبعد وفاته. الأولى أعدها بولان وجودال، ليبزج 14846-1866 والثانية شتوتجارت 1903-1911.

2 - نشر مراسلات فويرباخ. هناك أولا طبعة كارل جرون بعنوان "مراسلات فويرباخ الفلسفية" فى جزئين ليبيزج 1874. والثانية أعدها فلهلم بولان "مراسلات من وإلى لدفيج فويرباخ" عام 1904.

3 - الترجمات المختلفة لكتبه فى اللغة الإنجليزية، والفرنسية والروسية ففى الإنجليزية ترجم "ماهية المسيحية" أكثر من مرة، كذلك ترجم "مبادئ فلسفة المستقبل" مرتين حتى الآن، "ماهية الدين"، "محاضرات فى ماهية الدين" و"ماهية الإيمان لدى لوثر"، و"نقد فلسفة هيجل"، "وضرورة إصلاح الفلسفة" "وفى بدايات الفلسفة"، "والقضايا الأولية لإصلاح الفلسفة: وشذراته الفلسفية كذلك مقدمات ماهية المسيحية فى ترجمة مستقلة.

وفى الفرنسية ترجم "ماهية الدين"، "ماهية الإيمان لدى لوثر"، "ماهية المسيحية"، "تأملات فى الموت والخلود"، "الرد على لاهوتى"، الرد على شترنر، "مبادئ فلسفة المستقبل" مرتين حتى الآن، "ماهية الدين"، "محاضرات فى ماهية الدين" و"ماهية الإيمان لدى لوثر"، "ونقد فلسفة هيجل"، "وضرورة إصلاح الفلسفة" مع مقدمتها ماهية المسيحية.

وفى الروسية ترجمت بعض أعمال مختارة من مؤلف فى خمس مجلدات، وبالطبع هناك لغات أخرى ترجم إليها فويرباخ – فى العربية قضايا أولية ومبادئ فلسفة المستقبل0 وهناك ترجمات أخرى، لأن دراسات مختلفة كتبت عنه فى دوائر معارف فلسفية إيطالية وغيرها.

4 - اتجاه الدراسات المختلفة فى فلسفة فويرباخ: ويمكن القول أنه بالإضافة إلى الطبعات المختلفة لأعماله الكاملة فى اللغة الألمانية وكذلك الترجمات العديدة لكتاباته، فإن هناك دراسات عديدة حول فلسفته. اتخذ بعضها طابعاً أكاديمياً، والبعض الآخر فسر فويرباخ تفسيراً أيديولويجياً، بالإضافة إلى دراسات تناولت فلسفته بشكل مقارن.

وبعضها حاول من خلال الأدب والرواية والمسرح أن يعرض لفلسفة فيلسوفنا. وسوف نتحدث عن كل من هذه الاتجاهات.

5 – ومنذ البداية هناك الاتجاه الأيديولوجي الذى يعرض لفلسفة فويرباخ فى إطار الماركسية، نجد ذلك لدى كل من ماركس وانجلز ولينين وشراحهم. وإذا كان مؤسساً الماركسية ومعهم لينين قد تناولوا فلسفة فويرباخ فى كتاباتهم المختلفة بالمناقشة والحوار والتقييم الموضوعى الذى يظهر الاحترام الشديد لفلسفته التى أثرت فيهم تأثيراً كبيراً. فأننا لا نجد في كتابات شراحهم إلا مجرد تكرار و"قولبة" لأفكار فيلسوفنا لا ترقى للتحليل الخصب الذى قام به لينين فى كتابيه: المادية والمذهب النقدى التجربى، والدفاتر الفلسفية. أو كتابات ماركس وانجلز خاصة "الأيديولوجيا الألمانية" "والعائلة المقدسة" كذلك كتابات افانا سيبيف عن الفلسفة الماركسية. أو كتاب Schniereson "مخطوطات 1844" التى تحمل تأثير فويرباخ الكبير عليهما. وعلى ذلك لا تضيف جديداً ولا تقوم بتحليل هام لفلسفة فويرباخ التى هى – عندهم – ليست إلا تمهيداً للمادية الجديدة الذى تدعو إليه الماركسية.

6 – وهناك اتجاهات دراسية تتناول هذه الفلسفة من منظور أكاديمى وذلك بمقارنتها بغيرها من فلسفات، أو مقارنة فويرباخ بغيره من الفلاسفة نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال بعض أعمال التى تناولت فويرباخ مع غيره من اليسار الهيجلى: "سيدنى هوك" من هيجل إلى ماركس "كارل لوفيت" من هيجل إلى نتيشه "دفيد ماكلان D.Mclellen" عن "اليسار الهيجلى وكارل ماركس"[3]. وبرازل Brazill "الشباب الهيجلى"[4] وكذلك دراسة فتشر عن "هيجل وماركس وفويرباخ"[5] وأيضا دراسة لوفيت بنفس الاسم[6].

وهناك دراسات تربط فويرباخ باللاهوت مثل كتاب أرفون عن فويرباخ وتحول المقدس، وعن فويرباخ والدين[7]. ومقالة أرفون عن "فويرباخ والثيولوجى". وهناك أيضاً الربط بين فويرباخ ومارتن لوثر كما لدى John, Glasse فى مقالة "لماذا ربط فويرباخ نفسه بلوثر". أو الربط بينه وبين رائد الدراسات البروتستانتية كارل بارت K.Barth كما فى مقالات كل من Barth on Feuerbach Religionkritik J. Glasse وفوجل The Barth – Gachcon Brontteis

نقد فرويد وفويرباخ للدين، خصصه اكتون فى وهم العصر لنقد فرويد وفويرباخ للدين.

وهناك أيضاً الربط بين فويرباخ ومؤرخ الفلسفة Zeller فى مقالة بنفس العنوان (فويرباخ وتسلر) كتبها كلوديو جس Claudio Gess فى المجلة الدولية للفلسفة. وبينه وبين دوركيم. كما نجد ذلك لدى كل من: Thomos F.O'Dea فى كتابه "علم الاجتماع الدينى" وكذلك حسن شحاته سعفان فى كتاب بنفس الاسم.

7 - وهناك بالإضافة إلى ما سبق عدد كبير من الدراسات خصصت بأكملها لتناول فلسفة فويرباخ نذكر منها: دراسة فرتوفسكى الصادرة عن جامعة كمبرديج 1977 فى 460 صفحة عن " فويرباخ"، كذلك دراسة نفس المؤلف عن Feuerbach A Review of Sone Recent illeratur. The philosophical forim (1964). وتعد دراسة فرتوفسكى من أهم وأحدث ما كتب عن الفيلسوف، وتحتوى على عرض تحليلى لأهم موضوعات الفلسفة الفويرباخية، حيث تلتصق بكتابات فويرباخ نصاً وروحاً، مع الإفاضة فى تحليل العلاقة المعقدة بينه وهيجل. وإلى أى مدى ابتعد الأول عن الأخير وقد استفدنا من الكتاب فى المواضع الخاصة بعرض كتاب تاريخ الفلسفة والعلاقة بهيجل للرجوع إلى نصوص تاريخ الفلسفة حيث عزت الترجمات الإنجليزية. وتأتى أهمية هذه الدراسة من الأمانة العلمية فى رصد التطور التاريخى لفويرباخ من خلال مؤلفاته. تلك الميزة التى نفتقدها فى دراسة كامنكا التى أغفلت التطور التاريخى وبالتالى وقعت فى تفسيرات خاطئة ومتناقضة خاصة بأنساق تفكير فويرباخ.

وقد صدرت دراسة كامنكا عن "فلسفة فويرباخ" فى لندن عام 1970 وتناولتها بشكل تقليدى حيث عرضت فى ثلاثة أقسام: حياة فويرباخ مؤلفاته، وفى الجزء الثانى نقد الفلسفة وفى الثالث فلسفة المستقبل فى تسعة فصول، أهمها على التوالى: نقد الدين، نقد الفلسفة فى الجزء الثانى وتحول الفلسفة، والمنهج ونظرية المعرفة والمادية، ومفهوم الإنسان والأخلاق فى الجزء الثالث، ويبدو أن هذا التقسيم إلى موضوعات مختلفة جعل المؤلف يغفل التطور التاريخى لتفكير فويرباخ، مما أدى بالمؤلف إلى أحكام خاطئة.

ويمكن أن نذكر أيضاً دراسة مالفن كرنو - الذى ترجم ماهية الإيمان لدى لوثر - تلك الدراسة الهامة التى خصصها لـ "لدفيج فويرباخ" والأساس العقلى لراديكالية القرن التاسع

عشر 1955 وقدمت إلى جامعة ستانفورد Stanfond، كما أن اهتمام كرنو لم ينقطع عــن دراسة فويرباخ، حيث قدم فى العدد 24 من "مجلة تاريخ الأفكار" دراسة عن مقولة فويرباخ "الإنسان هو ما يأكل" 1964.

نصل الآن إلى دراسة أقدم نسبياً مما ذكرنا هى دراسة تشمبرلين عن "فلسفة فويربــاخ" وهذا هو العنوان الفرعى أما العنوان الرئيسى لها فهو "لم تكن الســماء وجهتــه" Heaven Dosn't his Des tination تلك الدراسة الصادرة 1941 وهى أيضاً عرض تقليدى لنزعة فويرباخ الحسية ونقد الدين والفلسفة، ثم فلسفة المستقبل" والأخلاق. تلك الدراســات الكاملــة التى خصصت لدراسة فويرباخ باللغة الإنجليزية وهناك بالإضافة لها الكتب الفرنســية مثــل دراسة ارفون عن لدفيج فويرباخ وتحول المقدس، باريس 1957 و"البيرليفى" فلسفة فويرباخ وتأثيرها فى "الأدب الألمانى" باريس 1904. غير ما كتبه عنه فى فصــول مــن كتابــات بالفرنسية كل من: م.م كويتيه وفرانز جريجوار، وهنرى دى لوباك.

ويضاف إلى ذلك بالطبع دراسة انجلز عن فويرباخ ودراسات أخرى خصــص أغلبهــا لفويرباخ مع الهيجليين الشباب مثل دراسات: هوك، لوفيت دفيد ماكلان، برازل ودراســات جان هيبوليت عن هيجل وماركس، والفصل الذى خصصه ماركيوز عــن فويربــاخ ونفــى الفلسفة فى "العقل والثورة"، وكذلك دراسة لوكاش عن " فويرباخ" وحديثه عنــه فــى كتابــه "هيجل والشاب" والفصل الذى عقده جارودى عنه فى كتابه عن كارل ماركس. كل هذا قــدم رصيداً ضخماً للدراسات الفويرباخية التى بدأت منذ أكثر من مائة عام، لكنها لم تظهر فــى الدراسات العربية إلا خلال العقدين الأخيرين. وبصفة خاصة العدد الذى خصصــته أوراق فلسفية حول فويرباخ بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاده والذى أحتوى علــى عــدد مــن الدراسات المترجمة عن الإنجليزية والألمانية والفرنسية مع عدد من الدراسات العربية حول فويرباخ.

هوامش المدخل

1- S. hooke: From Hegel to Marx, The Uni., of Michigan press, P. 221, Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routleage, Kegna Paul, London 1970, p. 15, H. Vogel in his Introduction to Principles of the philosophy of the Future. Indiona polis Bobls, Merril 1960 p. vii.
2- B.M. Reardon: Religion's Thought in the Nineteenth Century, Cambridge Uni., Press, 1966, p. 82.

3 – هنرى ارفون: فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات النشـر، بيروت، لبنان 1981 ص42.

4- M. Cherno: The Introduction of Translation, of Ferubach. The Essence of Faith Acoording to M.luther, Horper, Repulishion, London, 1967, pp. 25-26.
5- Althusser, Note du Traducteur, dons Manifestes Philosophique, PNF, Paris1966, pp. 1-2.

أنظر عن التوسير دراسة الأكاديمى المغربى المتميز عبد الرزاق الدواى: عناصر نظرية فى الفلسفة عند الفيلسوف الفرنسى لوى التوسير، فى حوار الفلسفة والعلم والأخلاق فى مطـالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء 2004.

6 – د. حسن حنفى: الاغتراب الدينى عند فويرباخ، مجلة عالم الفكـر الكويتيـة، أبريـل 1979 ص44 وانظر، أيضا "دراسات فلسفية"، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1988 ص400 وما بعدها.

7- Althusser; p.2.
8- Ibid., p.2.
9- H. Vagel, p.
10- Kamenka, p. 17 in Feurbach, Samthiceh Werke, Vol, I.

11– جان هيبوليت: دراسات فى هيجل وماركس، ترجمة جورج صـدقنى، وزارة الثقافـة السورية. دمشق.

12– هنرى ارفون: فويرباخ، ص24. وأنظر أيضاً دراسة د. فريال حسن خليفة: نقاد هيجل دار قباء، القاهرة.

13– نفس المصدر، ص7.

14- Feuerbach: Fragments Coincering the Characteristic of My Philosophical development, trans. Zawor Hanfi, Anchor Books, New York, 1972 pp. 266-267.

راجع دراسة حناديب، هيجل وفويرباخ، دار بيان، بيروت وأنظر نص هيجل شذرات متعلقة بتطورى الفلسفى والذى نقدمه ترجمته العربية فى هذا المجلد.

15- Ibid., p. 268.
16- Ibid., p. 269.
17- Ibid., p. 270.

18 - جيمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة 1973 ص335، وارفون، ص10-11.

19- Wagner, Autobiographie, 1894, p. 18.

20- هناك ترجمتين إنجليزتين لمبادئ فلسفة المستقبل، ولأخرى فرنسية لالتوسير وترجمة عربية لالياس مرقص وسوف نعتمد الترجمات الإنجليزية؛ الأولى قام بها فوجل Vogel والثانية مختارات فويرباخ التى ترجمها Zawar Hanfi عام 1972 وسوف نرمز للأولى بحرف v والثانية .Z.H.

21- ارفون: ص17.

22- فرانز مهرنج: كارل ماركس ترجمة خليل هندى، دار الطليعة بيروت 1972 ص52.

23- Cf. M. Chirno, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century. Radicalism ph., D. dissertation Stanford Uni., 1955.
ويمكن الرجوع أيضا إلى مقدمة ترجمته لكتاب "ماهية الإيمان لوثر".

24- شملت الأعمال الكاملة التى نشرها فويرباخ لدى الناشر O.Wigand فى ليبزج 1846 عشرة مجلدات هى: أبحاث ومواد تكميلية لجوهر المسيحية 1846 انتقادات فلسفة ليبنتز 1848، ببيربايل1848، ماهية المسيحية 1949، محاضرات فى ماهية الدين 1857 أنساب الآلهة 57، الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثرولوجية 1866. وهناك طبعة ثانية من الأعمال الكاملة إشراف بولان، جودال، شتوتجارت 1903-1911 أما مراسلاته فقد أشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان، الأول أصدرها فى جزئين 1874 والثانى نشرها 1904 وكلاهما طبع فى ليبزج.

25- Feuerbach: Lectures on the Essence of Religion, trans., R. Manhein, Harper X Row, New York, 1967, p.3.

26- لم يرشح فويرباخ للمجلس الوطنى ولكنه سافر إلى فرانكفورت حيث أجرى مناقشات مع روجه وكارل فوجت أعضاء المجلس الوطنى وحضر المؤتمر الديمقراطى الذى كان ينظمه الجناح اليسارى الحر للديمقراطية الألمانية.

27- هنرى ارفون: ص19-20.

28- Cf. Cherno: Feurbach's "Man is what he eat's, A Rectification, pp. 397-406, in Voulme XXIV, in Journal of History of Ideas 1963.

29- وكان هذا عمله الأخير، وهو يضم: "الروحانية والمادية" والأخلاق ومذهب السعادة" وكذلك بعض الأعمال القصيرة التى كتبها فى الخمسينيات والستينيات.

هوامش الفصل الأول

1- K. Wartofsky: Feuerbach, Cambridge, Uni., Press Cambridge 1982, p.142.

2- Ibid., p.

3- Ibid., pp. 68-72.

راجع دراسة أمام عبد الفتاح أمام، هوبز رائد العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

4- انظر دراستنا "الديكارتية فى الفكر العربى" دار الثقافة، القاهرة 1989.

5- Feuerbach: Principles of the philosophy of the Future, V. p.13, Z.N. p.158.

6- Ibid., V., p. 126, Z.H., p.198.

7- Ibid., p.30 A.H., p. 202.

8- Ibid., V. p. 31, Z.H., p.203.

9- Feurbach: lectures on, p. 7.

10- انظر د. مجدى الجزيرى: الحرية والحضارة عند برديائيف، دكتوراه غير منشورة ص88-108.

11- Feurbach: Perliminary Theses of Reform of philosophy, in Fiery Brook, p. 158.

راجع دراسة جلال الدين سعيد فلسفة أسبينوزا وترجماته لكتبه: الأخلاق، رسالة فى السياسة، رسالة فى إصلاح العقل، دار الجنوب للنشر، تونس.

12- Feurbach: Ibid., p. 157.

13- Feurbach: Principles., V.p. 32, Z.H., p. 204.

14- Feurbach: Preliminary.. p. 163.

15- Ibid., p. 166.

16- Principles.. V. p. 36, Z.H., p. 208.

17- Preliminary.. p. 154.

18- Principles.. Z.H., p. 195.

19- Ibid., p. 196.

20- عبد الغفار مكاوى: ترجمة كتاب ليبنتز المونادولوجيا أو المبـادئ العقليـة للطبيعـة والفضل الإلهى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

21- عن لينين: دفاتر فلسفية، الأعمال الكاملة، مجلد 38 ص383-384.

22- د. عثمان أمين: محاولات فلسفية، الأنجلو المصرية ط2 القاهرة 1967 ص244-256.

23- Feurbach: Lectures on .. p. 10.

24- Wartofsk, pp. 62-72.

25- Ibid., p. 106.

انظر دراستنا النقد عند فويرباخ أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية وكذلك دراسة سامية الهولمشى من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، وقد نشرتا فى العدد 13 مـن أوراق فلسـفية، المخصص لفلسفة فويرباخ بمناسبة مائتى عام على ميلاده.

26- Feurbach: W, II, p. 27 in Wartofsky, p. 148.

27- Wartofsky, p. 150.

28- Ibid., p. 152.

29- Ibid., pp. 155-156.

30- Ibid., p. 157.

31- Ibid., p. 157.

32- Kamenka: p. 62.

33- التوسير: التناقض ولا أحادية التحديد (ملاحظات بحث) ص8 من كتاب: قراءات فـى المادية الجدلية، ترجمة قيس شامى، دار الطليعة، بيروت.

34- H.B. Acton: The Illusion of the epoch, Routhedage Kegan Paul, London 1973, pp. 120-121.

35- A. Giddeus: Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge Uni, Press 1979, p. 4.

36- Kamenka: p. 69.

37- Ibid., p. 70.

38- Feurbach: Fragments.. p. 270.

39- Ibid., p. 270.

40- K. LÖweth: pp. 68-69.

41- Wartofsky; pp. 28-29.

42- كتب فويرباخ عديد من الدراسات فى نقد الهيجلية، وقد عرضنا فى النص لأهمها.

43- Priciples.. V.p31, Z.H., p. 204.

44- Ibid., V.p.31, Z.H., p. 203.

45- جيمس كولينز: ص335.

46- LÖweth, p. 71, Wartofsky, p. 141.

47- Wartofsky, p. 141.
48- M. Buber: Between Man and Man, The Macmillan Company New York. 1972 pp. 146-147.
49- R. Tuker: Philosophy and Mythos in K. Marx, Cambridge Uni., Press 1964, p. 125.

50- ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية، فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، 1976 ص21 ، 24، وأيضا رينيه سيرو: هيجل والهيجلية، نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت ص65-66. وراجع دراستنا النقد عند فويرباخ، أوراق فلسفية، العدد 13.

51- V. Schenierson: Engls, Progress, Moscow, 1974. p. 27.
52- M. Rossnthal & P. Yuden: [ed] A. Dictionary of philosophy Progress, Moscow, 1974, p. 324.
53- V. Schneierson, p. 27.

54- رينيه سيرو: هيجل والهيجلية ص63-67.

55- أوجست كورنو: أصول الفكر الماركسي، مجاهد عبد المـنعم مجاهـد، دار الآداب، بيروت 1968 ص79.

56- V. Schneierson; p. 27, E. Brehier, The history of philosophy Vol. VI, Trans., Wade Beskin, The Uni., of Chicago, 1968, p. 206 f.

57- فرانز مهرنج: كارل ماركس، حياته ونضاله، ص21.

58- K. LÖweth, p. 330.

59- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة، حناعبود، دار دمشق ص180-181. انظر دراستنا: باور والمسألة اليهودية فى كتابنا "الفلسفة الحديثة فى القرن التاسع عشر"، قيد الطبع.

60- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة، الموضع السابق.

61- ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية ص90-91.

62- المصدر السابق ص94.

63- Feurbach: Principles.. V. p. 95.

64- ماركس وانجلز المصدر السابق ص94.

65- نفس المصدر ص97، ولوجست كورنو: أصول الفكر الماركسى ص128.

66- Feurbach: The Essence of Christinty, Harperx Row. Publichers, New York, 1957.
67- K. LÖweth; p. 331.

68- الأيديولوجيا الألمانية ص92. راجع دراسة أيمن محمد أحمد: شترنر رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة. وانظر كذلك ترجمته لدراسة فويرباخ "ماهية المسـيحية

وعلاقتها بالوحيد وملكيته" ودراسة فردريك م. جوردن: بين فويرباخ وشترنر ترجمة أحمد حمدى وهما منشورتان بالعدد 13 من أوراق فلسفية.

69- أرفون ص101.

70- الموضع نفسه.

71- الأيديولوجيا الألمانية ص92.

72- المصدر نفسه ص245.

73- ارفون ص15.

74- K. LÖweth; p. 330.

75- ماركس وانجلز، العائلة المقدسة ص117.

76- نفس المصدر ص118.

77- Feurbach: Towards a Critique of Hegel's philosophy in Fiery Brook, p.53.
78. Ibid., p. 56.
79- S. Hooke, pp. 227-228.
80- Kamenka, p. 74.
81- Feurbach: Toward's Critique of Hegel's philosophy.
82- Ibid., p. 62.
83- Ibid., p. 72.
84- Ibid., p. 73.
85- Ibid., p. 74.
86- Ibid., p. 74.
87- Feurbach: The Necessity of a Reform of philosophy, in Fiery Brook, p. 146.
88- K. LÖweth, p. 70.

هوامش الفصل الثانى

1- Marx: "Theses on Feurbach" in The Greman Ideology, part I. Edited by C.G. Arther, New York, 1970, p. 121.

2- ارفون: فويرباخ ص117.

3- المصدر السابق ص115.

4- المصدر السابق ص116.

5- انظر مقدمة التوسير لنصوص فويرباخ إلى الفرنسية وكل من N.Rotenstreich فى مقالته: الانثربولوجيا والنزعة الحسية ص336-344 من المجلة الفلسفية الدولية، ومقدمة فوجل Vogel للترجمة الإنجليزية لمبادئ فلسفة المستقبل، وكل من وليم تشمبرلين W.Chambenlain "النزعة الحسية" ص153-160 فى كتابه Heaven Dasn't his Desatination ود. ماكلين، "ماركس قبل الماركسية" لندن 1970 ص189 وما بعدها. وكذلك مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة ترجمة محمد التركى، وحناديب فويرباخ وفلسفة المستقبل، أوراق فلسفية العدد13.

J.E.Sulbiwon; Prophets of The West, New York, 1970, p. 47.

6- تلك عادة فويرباخ فى العديد من كتاباته، مثل رده على موللر "الرد على لاهوتى" وعلى شترنر "ماهية المسيحية فى علاقته بالأوحد وما يخصه" انظر هنرى ارفون، فويرباخ ص99 ، 100.

7- Feurbach: Sämthiche Werke, Vol. II, p. 252.
8- Principles.. Z.H. p. 224.
9- Feurbach.. p. 288.
10- H.B. Acton, pp. 52-53.
11- Ibid., p. 53.
12- The Essence of Christianity, p. 3.
13- Feurbach, La Mort et Immortalite, p. 250.

14- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص229-230.

15- ارفون: فويرباخ ص27.

16- K. LÖweth, p. 76.

17- فويرباخ: "ضد ثنائية الروح والجسد" نقلاً عن ارفون ص100.

18- Feurbach: On the Beginning of philosophy, p.
19- The Essence of Christianity, p. XXXIV.
20- The Essence of faith According M. Luther, p. 122.
21- Ibid., p. 123.
22- Lectures.. p. 28.
23- Vogel; p. 13.
24- The Essence of Christianity, p. XI.
25- Principles.. V.p. 55, Z.H. p. 228.
26- G. Plekhanoy: Art and Social life, Union of Soviet Sociles Republic, 1974, p. 57.

وانظر الفصل السادس من هذه الدراسة عن جماليات فويرباخ.

27- The Essence of Christianity, p. XXXLX.
28- Principles: V. P. 53, Z.H. p. 226.

29- ارفون: فويرباخ ص115، 116.

30- الموضع نفسه.

31- Preliminory.. p. 164.
32- Principles.. V. p. 68, Z.H. p. 241.
33- Ibid., V. p. 58, Z.H. p. 231.
34- Ibid., V.p. 58, Z.H. pp. 291-232.

35- ارفون: فويرباخ ص31.

36- Kamenka, p. 88.
37- Prelimiory. p. 190.
38- Ibid, p. 190.
39- V.E. Leinin: pp. 365-367.
40- Preliminary. P. 165.
41- Principles.. V. p. 66, Z.H., pp. 239-240.
42- Kamenka. p. 94.
43- Feurbach: S.W. II, p. 207.
44- Preliminary, p.
45- Ibid., p.
46- S.Hook, p. 225.
47- Ibid., p. 225.
48- Feurbach: S.W. II, pp. 303-304.
49- Kamenka. p. 105.
50- Ibid., pp. 105-106.
60- Preliminary. p. 160.
61- Ibid., p. 163.
62- Ibid., pp. 163-164.
63- Ibid., p. 164.
64- Ibid., p. 165.
65- Principles.. V. p. 52, Z.H., pp. 225-226.
66- Ibid., P.V., p. 54, Z.H., p. 227.
67- Ibid., P.V., p. 227.
68- On The Beginning of the phil. p. 142.

69- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص.

70- Principles. V., pp. 69-70.
71- Ibid., V., p. 70, Z.H., p. 241.
72- Ibid., V., p. 71, Z.H., p. 244.

73- M.Buber; p. 148.

74- برديائيف العزلة والمجتمع، ص147-150.

75- المرجع السابق ص55.

76- المرجع السابق ص56.

77- Xhancaire: Feurbach et Thcologie de Sesulairsation, Paris, les Editions de Cerf, 1970.

78- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص288.

79- La Mort et l'ammortalite.. p. 510.

80- Ibid., p. 517.

81- جارودى: ماركسية القرن العشرين، نزيه الحكيم، دار الآداب، بيروت ص176.

82- La Mort.. p. 516.

83- Ibid., p. 517.

84- Ibid., p. 517.

85- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، مكتبة مصر، القاهرة ط2 1970 ص247.

86- Ibid., p. 510.

87- جارودى: ماركسية القرن العشرين ص174.

88- بين جارودى أن القلب فى الحالتين لا يتناول "المذهب"، بل "المنهج" فالحب عند اراجون ليس معطى سلفاً من الله، بل هو خلق إنسانى محض، المرجع السابق ص175-180.

89- Reponse A un theologien, p. 59.

انظر دراستنا: الزمان عند فويرباخ، آفاق عربية، بغداد.

90- د. صلاح مخيمر: فى سيكولوجية الحب ط2، الانجلو المصرية، القاهرة 1976-ص15.

91- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص233.

92- G.A. Wetter, p. 15.

93- La Mort.. p. 512.

94- د. عبد الرحمن بدوى: العبقرية والموت ط2، دار القلم بيروت - لبنان د.ت ص41-43.

95- La Mort.. p. 519.

96- Ibid., p. 513.

97- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة د.ت.116.

98- ف.ع.ادينوكوف: فى الأدب الروائى عند تولستوى، محمد يونس، دار الرشيد، العرق 1981 ص35.

99- المصدر السابق ص27 نقلا عن المجلد العاشر من الأعمال الكاملة لفويرباخ.

100- المصدر نفسه ص37.

101- La Mort., p. 500.
102- Ibid., p. 501.
103- Ibid., p. 503.
104- Ibid., p. 503.
105- Ibid., p. 505.
106- Ibid., p. 505.
107- Ibid., p. 505.
108- Ibid., p. 507.

هوامش الفصل الثالث

1- Feurbach: Principles.. p. 245.

2- د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجورد رائد الوجودية، ج1 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1982 ص7-8.

3- Preliminary.. p. 161.

4- ولتر ستيس: فلسفة هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1975 ص431.

5- المصدر نفسه، ص414.

6- Fragments.. p. 270.
7- Preliminary.. pp. 155-156.
8- G. Watter: Dialectical Materialism, Trans by peter health, Routledeg and Kegan Paul, London 1961, pp. 10-11.
9- Ibid., p. 11.
10- Preliminary.. p. 160.

11- ولتر ستيس: المرجع السابق ض428. وانظر هيجل: محاضرات فلسفة الدين ترجمة مجاهد عبد المنعم (فى 9 أجزاء) دار الكلمة، القاهرة 2002-2004.

ودراسة د. محمد عثمان الخشت: تطور الأديان عند هيجل ص 260-290 مجلة أوراق فلسفية العدد السادس، القاهرة 2000.

12- Preliminary.. p. 168.

13- جارودى: كارل ماركس، جورج طرابيش، دار الأداب بيروت ط، 1970 ص27.

14- Toward's a Critique.. p. 64.
15- Preliminary.. p. 167.

16- ارفون ص30.

17- ماركيوز: العقل والثورة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص264.

18- The Essence of Christainy.. pp. 226-227.

19- ارفون: فويرباخ ص9.

20- المصدر نفسه ص22.

21- Preliminary.. p. 163.
22- Ibid., p. 165.
23- Ibid., p. 169.
24- Lectures on The Essence of Religion, p. 21.
25- Ibid., p. 26.
26- Ibid., p. 44.
27- Ibid., p. 104.
28- Ibid., p. 46.
29- Ibid., p. 116.
30- Ibid., p. 113.
31- principles .. V. p. 7, Z.H., pp. 179-180.
32- Fragments.. p. 285.
33- Ibid., p. 293.
34- principles.. V. 39-40, Z.H., p. 212.

35- ماركيوز: العقل والثورة ص264، د. حسن حنفى، قضايا معاصرة ج2، دار الفكر العربى، القاهرة ص 491.

36- ماركيوز ص365، د. حسن حنفى : الموضع السابق.

37- Feurbach: Collected Works, vol. II, p. 318.
38- The Essence of Christianity, p. 28.
39- V.E. Lenin: Materialism and Empirico Criticism, pp. 2-25-39.
40- Ibid., p. 79.

41- الأيديولوجيا الألمانية، ص55.

42- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ج4، ص128.

43- الأيديولوجيا الألمانية، ص 255.

44- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ج4، ص125.

45- يعتمد هذا النقد على الفقرة (56) من قضايا أولية التى تقول: "تأملوا الطبيعة تأملوا الإنسان، تجدوا كل أسرار الفلسفة أمامكم" ص162.

46- انظر فى ذلك "الأيديولوجيا الألمانية"، "العائلة المقدسة" ، "مخطوطات 1844".

47- فرانز مهرنج: ص48.

48- الموضع السابق.

49- الأيديولوجيا الألمانية ص36، أوجست كورنو: المرجع السابق، ص250.

50- The Essence of Christianity ..p.

51- الأيديولوجيا الألمانية، الموضع السابق، كورنو: الموضع السابق.

52- The Essence of Religion. Trans by Alexander loss. New York K. Butts and Co., 1873, PP. 54-55.

53- Ibid., p. 55.

54- Feuerbach: Sämtliche Werke, Vol. III, pp. 518-520.

نقلاً عن لينين: المادية والمذهب النقدى التجريبى ص141-142.

55- Feurbach: "Reponse A un Theologien" in A.H. Eweek "La Religion D'Apres Nouveile philosophite Allmand, p. 55.

56- Lecturs on the Essence of Religion, pp, 54-55.

57- The Eessence of Religion, p. 2.

58- Ibid., pp. 7-8.

59- Ibid., pp. 9-10.

60- Ibid., p. 12.

61- Ibid., p. 16.

62- Lectures.. p. 38.

63- ف.ج افانا سيف: أصول الفلسفة الماركسية ترجمة حمدى عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة 1975 ص27.

64- ارفون: ص44-45.

65- المصدر السابق 117.

66- نفس المصدر ص41.

67- المصدر نفسه ص42.

68- انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. مطبعة التقدم، موسكو.

69- فى عام 1885 إصدار أحد الناشرين فى شتوتجارت كتابا عن فويرباخ بقلم كارل ستارك وطلب محرر Neve Zeit من انجلز عرضاً نقدياً للكتاب ورحب الأخير بذلك لأنه يتيح له عرض رأيه ورأى ماركس فى فلسفة هيجل والتأثير الذى كان لفويرباخ عليهم فى فترة الاندفاع والعاصفة وكتب انجلز لهذا كتابه عن فويرباخ.

70- اليأس مرقص: مقدمة الترجمة العربية لمبادئ فلسفة المستقبل، دار الحقيقة، بيروت 1975.

71- انجلز: المصدر السابق ص47-50. الأيديولوجيا الألمانية، ص651.

72- بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة، يحيى هويدى، الانجلو المصرية، القاهرة 1961 ص108 وأيضاً ريردان، ص83-84.

73- Kamenka. p. 98.

74- M. Cherno: his Introduction to the Essence of Faith, p. 8.

75- K. LÕweth, pp. 81-82, Nathan Rathenstreich: Anthropology and Sensibility, in Revue International De philosophie pp. 336-344.

76- Vogel, p. X, V.

77- Wladyslaw Talarkiewicz: Nineteeth Century philosophy trans. By Chester A. Kiseel Wadswarth publishing company inc., Belmont California 1973, pp. 51-62.

78- جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك ، الدار المصرية للكتب القاهرة 1975 ص187.

79- الايديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر 1976.

80- ارفون: هذه هى الفوضوية، محمد عيتانى، دار بيروت للطباعة 1953 ص23.

81- N. Berdyave: The Beginning The End, New York, p. 80.

82- B.M. Reardon, p. 82.

83- M. Henry: La Critique de la Relition et la Concept de gener dans l'essence du Chrisitianisme pp. 386-404.

وراجع عن ميشيل هنرى كتاب جان لاكروا: نظرة شاملة علـــى الفلســـفة الفرنســية المعاصرة، يحيى هويدى، فرانكلين، القاهرة 1962.

84- جارودى: النظرية المادية فى المعرفة، إبراهيم قريط، دار دمشق د.ت ص 5-6.

85- جون ماكورى: الوجودية، إمام عبد الفتاح إمام الكويت 1982، ص142-143.

86- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعـــة والنشر، القاهرة 1977 ص50-55-56-58.

87- وانظر أيضاً سارتر الوجود والعدم، عبد الرحمن بـــدوى، دار الأدب بيـــروت 1975 ص18.

88- انظر د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار القاهرة 1968.

ود. أحمد عبد الحليم عطية: القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيـــرى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988.

89- principles... V. p. 60, Z.H. p.233.

90- preliminary .., p. 162.
91- Ibid., p. 163.
92- Ibid., p. 164.
93- Ibid., p.
94- Towards a Critique, pp. 54-55.
95- principles.. V. p. 61, Z.H., p. 235.
96- انظر د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص160-161.
97- preliminary.. pp. 162-163.
98- Ibid., p. 163.
99- Feurbach: La Mort et l'mmortolite, Au-ce Que la Religion, Nouvelle philosophie Allemande, pairs 1850, p. 520.
100- Ibid., pp. 520-521.
101- انظر ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل. الدار البيضاء المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966 ص175-177.
102- preliminary.. p. 162.
103- M.Cherno, p. 8.

هوامش الفصل الرابع

1- principles.. V. p. 73, Z.H. p. 244.
2- preliminary.. p. 164.
3- The Necessity of a Reform of philosophy, p. 145.
4- Ibid, pp. 145-146.
5- principles.. V. p. 5, Z.H. pp. 175-176.
6- د. عبد الغفار مكاوى: الانثربولوجيا الفلسفية دراسة مخطوطة تحت الطبع ص47-57.
7- الموضع السابق.
8- M. buber: Between Man and Man, p. 181.
9- راجع فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص229.
10- M. Buber, P. 181.
11- Ibid., pp. 184-186.
12- Preliminary.. p. 158.
13- Ibid., p. 158.
14- Ibid., pp. 158-159.
15- Ibid., p. 159.
16- Principles.. V.p. 5, Z.H. p. 177.
17- Ibid., p.5, Z.H., p. 177.

18- الربط بين اللاهوت والمثالية هو الخيط الأساسى الذى يقوم عليه نقد فويرباخ كما فى الفقـرة (4)، (5) من مبادئ فلسفة المستقبل وكذلك فى القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة.

19- Lectures.. p. 17.

20- Reponse A un theologegien, p. 56.

21- N. Berdyave: The Russian Revolution, The Uni., of Michigan press 1961.

22- برديائيف العزلة والمجتمع فؤاد كامل، القاهرة ص47.

23- K. LÖweth, p. 83.

24- فويرباخ ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه ص226.

25- أنظر نفس المصدر السابق.

26- ارفون : فويرباخ ص151.

27- المرجع نفسه ص152.

28- المرجع السابق ص153.

29- هرمان رندال: تكوين العقل الحديث ج2، جورج طعمه، بيروت 1965، ص119-120.

30- The Essence of Christinaity, p.

31- البيركامى: المتمرد، عبد المنعم حنفى، مطبعة الدار المصرية، القاهرة ص135-136.

32- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه، ص223.

33- برديائيف: الحلم والواقع، فؤاد كامل، الإدارة العامة للثقافة بمصر 1961، ص211.

34- المصدر السابق، ص93.

35- الموضع نفسه.

36- نفس المصدر، ص63.

37- نفس المصدر، ص116.

38- نفس المصدر، ص177.

39- N. Berdyave: Solitude and Socioty, G. Reavey Geoffery Bies, The Centemory Press 1983 p. 13n.

40- Ibid., p. 32.

41- Ibid., p. 232.

42- ماركيوز: العقل والثورة ص262، د. حسن حنفى: قضـايا معاصـرة ج2 ص489. وارفون: فويرباخ صفحات 36-75-76.

43- The Essence of Christianty, p. 1.

44- Ibid., p. 1.

45- Ibid., p. 2.
46- Ibid., pp. 2-3.
47- Ibid., p. 3.
48- Ibid., p. 4.
49- G. Santayana The Sensee of Beauty, Dover publication New York 1955, p. 28.
50- Ibid., p. 29.
51- The Essence of Christianity. P. 4.
52- R.B. Perry: Realms of Value, Harvard Uni., Press 1954, p. 326.
53- Reponse A un thieologgien, p. 58.

54- هوسرل: تأملات ديكارتية، نازلى إسماعيل حسين، دار المعارف بمصر 1970 ص235.

55- Reponse, Ibid., p. 5.

56- هنرى ارفون: فويرباخ ، ص

57- Kamenka., p.
58- Preliminary, p. 163.
59- Ibid., p. 168.

هوامش الفصل الخامس

1- K. Barth: The Introduction to the Essence of Christianty p. x.
2- Vogel, p. viii.

انظر دراستنا جوهر الدين عند فويرباخ، مجلة الفكر العربى المعاصر، بيــروت، العــدد 74-75، أبريل 1999.

3- Feurbach: lectures… p5.
4- Berdyaeve: Russian Revolution., pp. 11-12.
5- M. Cherno., p. 12.
6- K. LÖweth, p. 69, Wartofsky, p. xvii.
7- K. LÖweth, p. 333.
8- Ibid., p. 333.

9- د. محمود رجب: الاغتراب، منشأة المعارف، الإسكندرية 1978، حيث يعرض لشذرة توبنجن الموضحة لموقف هيجل المبكر من الدين، نقلاً عن الأعمال الكاملة لهيجل.

10- المصدر السابق ص119، 120.

11- جارودى: كارل ماركس، جورج طرابيش، دار الآداب، بيروت ط2، ص22.

12- انظر جارودى: نظرات حول الإنسان، يحيى هويدى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، لبيان موقفه من الفلسفة الهيجلية.

13- جارودى: فكر هيجل، دار الحقيقة، بيروت ص149.

14- محمود رجب: الاغتراب، ص

15- محمود رجب: الاغتراب، ص

16- د. محمود رجب المصدر السابق، ص123.

17- نفس المصدر: ص127-136.

18- د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص356.

19- المصدر السابق ص157، جارودى: فكر هيجل 234.

20- The Necessity of a Reform of phil., p. 147.

21- E.Fackenheim: The Religions Dimension in Hegel's Thoutgtht, Boston 1967, pp. 339-340.

22- يقسم مالفن كرنو فى مقدمة ترجمته لماهية الإيمان لدى مارتن لوثر" مراحل تفكير فويرباخ الدين إلى مرحلتين: الأولى "ماهية المسيحية" والثانية "ماهية الدين" ويعتبر "ماهية الإيمان" تطويراً الأولى وتمهيداً للثانية ص9-17.

23- La Mort.. p. 515.

24- Ibid., p. 515.

25- انظر د. إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف القاهرة، خاصة الباب الرابع ص325، 326.

26- La Mort.. p. 516.

27- Berdyaeve: The Divin and The Human, p. 44.

28- Ibid., p. 136.

29- شاخت: الاغتراب، يوسف كامل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر وبيروت 1980 ص126.

30- أشار د. حسن حنفى إلى أهمية هذا النص الذى أورده الأشعرى، فى: مقالات الإسلاميين طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة 1950 ص240.

31- Reponse A un Theologien, p. 52.

32- Ibid., p. 54.

33- Ibid., p. 54.

34- فويرباخ: ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه، ص221.

35- The Essence of faith.. p. 11.

36- انظر فرويد: مستقبل الوهم، وقارن رأيه برأى سدنى هوك الذى يقول "أنه قد يكون الجنوح إلى تعويض الذات عن نقائصها بإدماجها فى الأعمال المجيدة التى قام بها

أخرون أسعد حظا، والذى يستشهد بفويرباخ الذى قال معللا بالحجة المنطقية أن هذه الظاهرة توضح طبيعة الآلهة التى يعبدها البشر" هوك: البطل فى التاريخ، ترجمة مروان الجابرى، المؤسسة الأهلية للطباعة بيروت 1959 ص32، ورالف رزق الله، فرويد ودلتو والدين، مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت لبنان 1981 ص93.

37- فرويد: مستقبل الوهم ص28.

38- المرجع السابق ص43.

39- المرجع السابق ص49.

40- د. حسن حنفى: الاغتراب الدينى عند فويرباخ، مجلة عالم الفكر ص43 وأيضا دراسات فلسفية ص400.

41- H.B. Acton: p. 121.

42- A.H. Weser: Freud and Feurbach, Religions kritic In augural Dissertation, Leipzig 1939.

43- The Essence of Religion, p. I.

44- Lectures on.. p. 26.

45- The Essence of Religion, p. 2.

46- Ibid., p. 2.

47- Lectures on.. p. 21.

48- Ibid., p. 22.

49- ارفون: فويرباخ ص21.

50- نفس المصدر ص21 ، 22.

51- هذا رأى كل من كامنكا فى "فلسفة فويرباخ" وانجلز فى "فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية ألمانية".

52- Lectures on.. p. 26.

53- B.M. Reardon., p. 83.

54- جون لويس: ص187.

55- Berdyaeve: The Divine and The Human, p. 32.

56- برديائيف: العزلة والمجتمع ص30.

57- انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص55.

58- The Necessity of the Reform of Phil., p.

59- انجلز الموضع السابق.

60- نفس الموضع.

61- Fragments.. p.
62- Berdyaeve, Ibid, p. 13.
63- Lectures on ... p. 21.
64- Lectures on.. p. 21.
65- Ibid., p. 27.
66- Ibid., p. 26.
67- Ibid., p.27.
68- Ibid., p. 27.
69- Ibid., p.28.
70- Ibid., p. 29.
71- Ibid., P.33.
72- La Mort et l'immortalite .., p.
73- Ibid., p. 30.
74- Ibid., p.30.
75- Ibid., p.30.
76- Ibid., p.30.
77- Ibid., p.31.
78- Ibid., p.31.
79- K. LÖweth, p.
80- Feurbach: Ibid., p. 32.
81- Ibid., p. 32.
82- Frei: Feurbach and Theology, journal of the American Acadadmy of Religion 1967 vol, No. 3 pp. 2-50 off Glasse Barth on Feurbach, Harvard Theologieal Review 1964, Vol. 57, No. 2 pp. 69-96, Vogel: The Barth – Feurbach Con-formtation. Havrard, Theological Review 1966, Vol. 59 pp. 27-52.
83- E. Brehier: The Nineteenth Century, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni., of Chicago Press 1968. p.209.

وانظر بارت: مقدمة ماهية المسيحية لفويرباخ. وبرديائيف العزلة والمجتمع وجـون لويس المدخل إلى الفلسفة، وفوجل: مقدمة ترجمته لمبادئ فلسفة المستقبل.

84- ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1955، ص124.

85- انظر محمد عبد الله دراز: الدين، ص39، د. حسن شحاته سـعفان: علـم الاجتمـاع الديني، ص22.

86- د. حسن شحاته سعفان: الموضع السابق.

87- Thomas, F.O Dea: The Sociology of Religion, Prentece-Hall Inc., England, Cliffs, New Jersey 1966 pp. 30-31.

88- Brehier, p. 208.
89- Ibid., p. 209.

انظر فهم رينان للدين وأثر على فهم فرح انطون للدين فى بحثنا ضمن أعمال نـدوة فـرح انطون، طرابلس، لبنان 1996، وقد نشر بعنوان "مفهوم الدين بين إرنست رينـان وفـرح أنطون، مجلة تحديات ثقافية، العدد الثانى خريف 2000.

هوامش الفصل السادس

1 - يمكن أن نشير إلى دراسة ألبير ليفى "فلسفة فويرباخ وتأثيرها على الأدب الألمانى".
Alebert levy: La philososphie de Feuerbach et son influence sur la literature allemande Paris 1904 m.

2- Feuerbach: Fragment.. In the Fiery Brook, Seclected of Feeuerbch, Anchor Book, New York, P. 270-1972.

3- Preliminary, P. 160-164.

أنظر أميرة حلمى مطر: فلسفة الجمال، الباب الثانى، وكذلك د. رمضان بسطاويسى، فلسفة الجمال الهيجلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.

4- Feuerbach: Principles of the philosophy of the Future pp. 156-157.
5- Feuerbach: Preliminary, p. 157.
6- Feuerbach: Principles., p. 158.
7- Ibid., p. 158
8- Ibid., p. 56-57.
9- Ibid., p. 158.
10- Ibid, P. 59.

11 - بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الثالث، الترجمة الانكليزية، ص634.

12 - الموضع السابق، يقول هاينى:

مقدمة من أجل فائدتكم! هذه أغنية يأ أصدقائى جديدة وأفضل أيضاً.

هدفنا وهو: أننا هنا على الأرض.

نحاول أن نتسلق إلى مملكة السماء.

13 - نقلاً عن كتاب هنرى ارفون Wagner Autobiographie فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص10.

14 - هنرى ارفون ص19-20.

15 - لوكاش: دراسات فى الواقعية الأوروبية، أمير اسكندر، الهيئـة المصـرية العامـة للكتاب، القاهرة، 1972، 132.

16- G. Luctheim Lukacs Modern Masters. P. 75.

17 - ادينوكوف: الفن الروائى عند تولستوى. ترجمة محمد يونس، بغداد 1981، ص34-37.

18 - شيبانوف: الفكر الفلسفى والسوسيولوجى فى روسيا فى أواسط القرن التاسع عشر، فى كتاب موجز تاريخ الفلسفة ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابى، بيروت، 1989، ص317.

19 - المصدر نفسه، ص323.

20 - بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، 549.

21 - لافريتسكى: فى سبيل الواقعية، جميل نصيف، عالم المعرفة، بيروت، د.ت ص83.

22 - بليخانوف: المرجع السابق، ص550.

23 - بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص595.

24 - يورد لنا بليخانوف أقوال فويرباخ، ويعلق عليها لبيان تأثيرها على بيلنسكى قائلاً: "ربما خيل إليك وأنت تقرأ هذه العبارات أنك تقرأ صفحة من الصفحات الرائعة التى يدافع فيها بيلنسكى عن المدرسة الطبيعية" المرجع السابق ص600.

25 - المصدر نفسه، ص598.

26 - المرجع السابق، ص2 ، 6.

27 - ولد فى 12 يوليو 1827، ودرس بجامعة بطرسبرج، حيث استمع إلى محاضرات تشرنيشفسكى الذى أعد بإشرافه مصنفاً للحوادث التاريخية الهيباتية (نسبة للفيلسوفة المصرية هيباتيا + 145 ق.م)، درس الفلسفة الألمانية خاصة هيجل وتأثر بكتاب فويرباخ "ماهية المسيحية" حيث صار من أتباع الأخير منذ 1847، أى قبل كتابة دراسته فى علم الجمال. تشمل مؤلفاته "العلاقات الجمالية بين الفن والواقع" 1855، ومقالات عن مرجلة جوجول فى الأدب الروسى، ونقد القناعات الفلسفية المسبقة المناوئة للملكية المشاعية، والمبدأ الأنثروبولوجى فى الفلسفة الذى يطبق فيه آراء فويرباخ.

28 - ف.د. كلينجدر: الماركسية والفن الحديث: مدخل إلى الواقعية الاشتراكية، دار الأدب والثقافة، بيروت، لبنان، 1981، ص31.

29 - أفسيانيكوف: أسس علم الجمال الماركسى اللينينى، ج1، تعريب فؤاد مرعى، دار الجماهير، دمشق ودار الفارابى، بيروت 1978، ص171.

30 - نيقولاتييف: الجمال فى تفسيره الماركسى، ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص100.

31 - كلينجدر، ص33.

32 - راجع ما قدمته د. أميرة حلمى مطر من عرض لنظرية المحاكاة فى كتابها فلسفة الجمال ونشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الباب الأول. وانظر موقف صلاح قنصوه من قضايا المحاكاة ونقد ثنائية الشكل والمضمون فى الفن وقوله بانطولوجيا العمل الفنى فى كتابه "نظريتى فى فلسفة الفن"، دفاتر أكاديمية الفنون، القاهرة 2006.

33 - كلينجدر، ص38.

34 - المرجع السابق، ص48.

35 - بليخانوف: تشيرنيشفسكى وفويرباخ، الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع ص232.

36 - المصدر نفسه.

37 - ويوضح لينين كيف أن الرقابة لم تسمح لتشيرنيشفسكى حتى بذكر اسم فويرباخ. وفى عام 1888 حاول أن يشير صراحة إلى فويرباخ إلا أن الرقابة لم تسمح له، ولم تر المقدمة النور إلا فى عام 1906 ، لينين: المادية والمذهب النقدى التجريبى، دار التقدم، موسكو، 1981، ص418. وبليخانوف، الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص72.

38 - عادة ما تقدم فلسفة فويرباخ على اعتبار أنها فلسفة مادية ويناقش البعض حقيقة هذا الحكم، ويعرض بليخانوف لفلسفة فويرباخ اعتمادا على "مبادئ فلسفة المستقبل"، ويصحح أحكاماً لانجه على فويرباخ، فيرى أن فويرباخ غالباً ما رفض اعتبار نفسه مادياً، فالعضوية هى الاسم الصحيح بالنسبة له ويشير إلى أن مصطلح عضوية الذى اقترحه فويرباخ يعبر بالضبط عن النظرة الفلسفية التى تدل عليها كلمة مادية. راجع مقالة بليخانوف: "نظرية تشيرنيشفسكى الجمالية" المجلد الثالث، ص 117-137.

39 - بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص236.

40 - بليخانوف ، المصدر نفسه ص413.

41 - لافريتسكى: فى سبيل الواقعية، ص268.

42- يوفشوك: بليخانوف وكتاباته فى تاريخ الفكر الفلسفى: فى روسيا، دراسة من مقدمة المجلد الرابع من الأعمال الفلسفية الكاملة لبليخانوف، ص20.

43 – المصدر نفسه، ص18.

هوامش الفصل السابع

1- Kamenka, p. 124.

2- هنرى ارفون: فويرباخ ص109 نقلاً عن شترنر الأوحد وخواصه، ص403.

3- ارفون ص110.

4- Kamenka, P. 124.

5- د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، ط4 النهضة العربيـــة، القـــاهرة 1976 ص372.

6- وهى الأعمال التى كتبت فى فترة نمو الرومانسية: قضايا أولية، فلسفة المستقبل، ماهية المسيحية.

7- فى الفصل الذى خصصه تشمبرلين للأخلاق من كتابه عن "فويرباخ" يرى أن هنـــاك مرحلتين للأخلاق مختلفتين عنده؛ الأولى: الاخلاق الكانطية الفتشـــية فـــى كتابـــات فويرباخ المبكرة، والثانية على العكس من فلسفة كانط وفيها تحدد الأخلاق من خلال قلب الإنسان وحياته الشعورية. W.B. Chamberlin pp. 161-162

8- Kamenka, p.126.

9- Principles V.P. 71, 2. H., P. 244.

10- The Essence of Christinaty, p. 260.

11- Ibid., p. 284.

12- تتردد فكرة تحويل الإيمان إلى حب فى معظم كتابات فويرباخ فى "ماهية المســـيحية"، "ماهية الإيمان"، و"الرد على اللاهوتى" و"تأملات حول الموت والخلود".

13- Kamenka, p. 129.

14- هناك ترجمتين للكتاب بالإضافة إلى العرض الممتاز لفلسفة كانط الأخلاقية فى كتاب د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها. والترجمـــة الأولـــى "تأســـيس ميتافيزيقا الأخلاق" للدكتور عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للطباعة والنشر 1965 ولها عدة طبعات. والثانية "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" للدكتور محمد فتحى الشـــنيطى، دار النهضة العربية بيروت لبنان 1960.

15- د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص388.

16- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة مكاوى، ص17 وترجمة الشنيطى، ص51.

17- kamenka, p.129.
18- R.B. Perry: Realms of Value, p. 89.
19- Kamenka, p. 135.
20- Feurbach: Collected Works Vol., x, P. 114 in Kamenka, p. 131.
21- Ibid., p. 131.

22- يقول انجلز: أن الحب عند فويرباخ فى كل مكان وفى كافة الأزمنة هو الإله الذى يأتى بالعجائب والذى ينبغى أن يتغلب على مصاعب الحياة العملية فى مجتمع منقسم إلـى طبقات تتعارض مصالحها تماماً، عند هذه النقطة يختفى أخر أثر للصفة الثورية فـى الفلسفة ولا يبقى إلا القول المأثور لتكن المحبة بين الناس بغض النظر عن فـوارق الجنس والطبقة – مبدأ عاماً كلية، انجلز ص64.

23- يعى انجلز تماما تلك الجوانب فى أخلاق فويرباخ حيث أنـه يعـددها ثـم يرفضـها باعتبارها لا تمثل نسقاً أخلاقياً.

24- Kamenka, pp. 132-133.
25- Ludwig Von Usises: Theory of History, Yale Uni., Press, London, 1957, pp. 12-13.
26- Feurbach: Collected Works, vol., x., p. 270 in Kamenka, p.134.
27- Kamenka, p. 134.
28- Feurbach: Ibid., p. 287.
29- Ibid., p. 150.

أنظر دراستنا الأخلاق الديكارتية" فى كتابنا الفكر الأخلاقى الجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة 2006، ص71-98.

30- قارن موقف الوضعية المنطقية ونقد الطويل: العقليون، والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق مجلة كلية الآداب، المجلد 14 ج1 مايو 1952 ص 16-68، د. صـلاح قنصـوه. نظرية القيمة فى الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

31- Kamenka, p. 138.

يمكن أن نشير هنا إلى الاهتمام الكبير المتزايد بالبحث فى نظرية السعادة، كما نجـد ذلك فى كتاب فلاديسلاف تاتاركيفتيتش السعادة، ترجمة د. كيرو لحدو، دار الحصاد، سورية 2002.

32- ازفلد كولبه: المصدر السابقة ص325.

33- Feurbach, C.W. vol. x, p. 239, Kamenka, P. 139.
34- Ibid., P. 275.
35- Ibid., p. 256.
36- Ibid., p. 292.
37- Kamenka, P. 144.
38- M. Chernno; p. 7.

39- هنرى لوفيفر: المنطق الجدلى، ترجمة إبراهيم فتحى.

40- Perliminory. P. 172.
41- Lectures. P. 22.
42- Ibid., p.23.
43- The Necessity of Reform of phil., P. 145.
44- K. LÖweth, 79.
45- The Necssity. P. 152.

46- انظر ماركس: نقد فلسفة الحق الهيجلية، فى الحوليات الألمانية – الفرنسية فبراير 1844، راشد البراوى: المذاهب الاشتراكية المعاصرة، الأنجلو المصرية، القاهرة 1967 ص43.

47- Feurbach: Ibid., p. 154.

48- وهذا جهد لا يشبه الضربة القاضية ، وإنما يشبه مجهوداً مبذولاً بدافع النوايا الحسنة للاحتفاظ بالمسيحية داخل الإطار الإنسانى عن طريق الرد النقدى كما يقول لوفيت.

49- ماركيوز: العقل والثورة ص258.

50- جيمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، ص485.

51- الموضع السابق.

52- الموضع نفسه.

53- هربرت ماركيوز: العقل والثورة ص262.

54- N.O. Lossky: History of Russian phil., International Uni., Press, inc, New York 1972, p. 56.

55- لوكاش: دراسات، الواقعية الأوربية، أمير إسكندر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ص132.

56- Lossky, P. 55.

58- لوكاش: المرجع السابق، صفحات 125، 126، 129.

59- جون فريفيل: الأدب والفن فى ضوء الواقعية ، محمد مفيد الشوباشى – دار الفكر العربى، ص28.

60- Berdyaeve: The Origin of Russian Communism The Uni. Press of glascow, 1937, pp. 76-77.
61- Ibid., p. 193.

هوامش الخاتمة

1- Kamenks, p. 149.
2- Preliminary. p.163.
3- Mclellan,: The Young Hegelians And Marx, New York, 1969.
4- Brazill: The Young Hegelians yale Uni., Press.
5- Fetscher: Hegel, Feuerbach, Marx, bonn 1963.
6- Lӧweth: Hegel, Feurbach, Marx, in Revue International, De philosophie pp. 308-335.
7- Schelling: Feurbach and die Religion, Munich 1957.
8- Glasse: Barth on Feurbach, Harvard theological Review 1964.
9- Vogel: The Barth – Feurbach, Conformtion Harvard theological Review 1966.

مراجع البحث

أولاً: الكتب الغربية :

1- مؤلفات فويرباخ:

1- The Essence of Christianity, Translated from Marien Evans (George Eliot) Harper & Row publishers, New York and London 1957.
2- The Essence of Religion, Translated by Alexander loss, A.K. Butts & Co., New York 1973.
3- The Essence of Faith According to luther, Trans. by Melvin Cherno, Harper & Row, New York 1967.
4- Lectures On The Essence of Religion, trans., by R. Manhein, Haper & Row, New York, 1967.
5- Principles of the Philosophy of The Future, Trans., with an Introduction by M.H. Vogel, Opolis Bobls Merrill 1966, and anther translation by Zawor Hanfi.
6- The Fiery Brook: Selected of Feurbach, Ancor Books: New York 1972.
7- Towards a Critique of Hegel's philosophy.
8- Introduction to the Essence of Chirsitanity.
9- On the Beginning of philososphy.

10- The Necessity of Reform of Philosophy.
11- Preliminary Theses on The Reform of Philosophy.
12- Preface to the Second Edition of Essence of Christianity.
13- Fragments Concering The Characteristic of my philosophical Development, trans. By Zawor Hanfi, Anchor Book, New York 1972.
14- L'Essence du Christianisme dand son Rapporta. l'u'nique et sa propritete, dans Manifestes philosophiques, text choisis,Trad., par l'Althusser Press Uni., De Frans, 1960.
15- La Mort et l'mmortalit, Au est-ce Que Religion Nowelle philosophie Allemande, Trad., par Herman Ewrbeek, Paris 1850.

2- دراسات عن فويرباخ

16- Acton, H.B. The Illusion of the epoch, Routledge Kegan Paul, London and Boston 1973.
17- Barth, K: Pratestant Though From Rousseau to Ritachl A clarndn book, Fublished by Simon and Schuster 1969.
18- Barth, K: An Introductory Essay in the Essence of Christianity, appears in Die theologie und die Kriche Zolikon-Zwrich, Evangelischer verlag A.G. 1928.
19- Chamberlain: Heavn Wasn't His Dstination, London Allen and unwin 1941.
20- Engls,: Ludwig Feurbach and the End of Classical German philosophy, 1968.
21- Glass, I: Why did Feurbach Concrn himself with in Revue international De philosophie, No 101, 1972.
22- Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routledge & Kegan Paul, London 1970.
23- Lenin, V.E.,: Materialism and Empirio-Critjeism, progess publishers Moscow 1967.
24- LÕweth From Hegel to Nietzche, The Revolution Century though, trans by Daivd Green, London, Constable 1965.
25- Reardon, B.M.G. Religion thought in the Nineteenth Century Cambridge, Uni., 1966.
26- Reatenstreich, Nathen: Anthropology and Sensiblity, in Revue Internationale De philosophie.
27- Mclellan,, David: The Young Hegelians and K. Marx, the Macmillan press Ltd 3ed., London 1980.
28- Wartofsky. K. Feurbach, Cambride Uni., Press Cambridge 1982.

29- Xhanffaire: Feurbach et la theeologie de secularization, Paris: les Edition de Cerf, 1970.
30- Arvon, H.: L'Feurbach au la Transformation du sacre. F.U.P. Paris 1975.
31- Bruaire, Claud: l'homme miroir de Dieu, Dans Revue International De philosophie.
32- Sidney Hook: From Hegel to Marx, The Uni.. of Michigan Press founlh printing 1971.
33- Tatar Kiewicz Wladyslaw: Nineteenth Century philosophy Trans. By Chestr A. Kisiel, Wodswarth publishing Company inc., Belmont California 1973.
34- Althusser: Note du traducteur, dans Manifestus philosophie, F.U.P. Paris 1960.

3- كتب عامة فى الفلسفة :

35- Berdyaev: The Beginning and the End, Harper & Bratrass Publisher, New York 1962.
36- Berdyaev: The Divin and The Human, Geoffeny Bles, London, 1949.
37- Berdyaev: Towards a New Epoch, Geocery Bles London 1949.
38- Brehier, E., The Nineeteenth Century, Vol., VI The History of philosophy, The Uni., of Chicago Press, Chacage 1968.
39- Buber M: Between Man and Man, The Mcmillan Company, New York 1972.
40- Chreno M.,: The Introduction of Translation of "The Essence of Faith According to luther, Harper & Raw publishion, London 1967.
41- Giddens, Anthony: Capitalism and Modern Social theory, Cadmbridge Uni., Press London, 1967.
42- Gustov A. Wetter: Dialectical Materialism, Routledge and Kegan Paul, London 1960.
43- Lossky, N.,: History of Russian philosophy, International Uni., Press, in New York 1972.
44- Perry R.B.: Realms of Values, Harvard Uni. Press, Cambridge 1954.
45- Santyana: The Sence of Beauty, Dover Publishation, New York 1955.
46- Thomas F. O'Dea: The Jnc., Englwood, New Jersey 1966.
47- Tucker, R.: philosophy and Myohth in Karl Marx, Cambridge Uni., Press 1964.
48- Vogel, H.: Introduction to "The Principles of the philosophy of the Future", Indiana polis Bobls Merrill 1966.

ثانياً: المراجع العربية:

1 – الكتب والمقالات العربية والمعربة:

1 - ارفون (هنرى): فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

2 - ارفون: فويرباخ واللاهوت، ترجمة أنور مغيث، أوراق فلسفية، العدد 13 القاهرة 2004.

3 - أرنست بلوخ: مدخل إلى الفلسفة عصر النهضة – الفكر العربى المعاصر، بيروت العدد 1980.

4 - اريك فروم: الدين والتحليل النفسى، فؤاد كامل، مكتبة غريب للطباعة والنشر – القاهرة د.ت.

5 - ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط3، القاهرة 1955.

6 - ادينوكوف: ف.غ فن الأدب الروائى عند تولسترى. ترجمة محمد يونس. دار الرشيد للنشر. بغداد العراق 1981.

7 - الأشعرى، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين. طبعة: محمد محيى الدين عبد الحميد. القاهرة 1950.

8 - إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، رائد الوجودية (جزءين) دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة 1982.

9- إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل. ط1. دار المعارف – بمصر د.ت.

10- أوجست كورنو: أصول الفكر الماركسى. مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الأداب. بيروت 1968.

11- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ألياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت 1975.

12- التوسير، (لويس): التناقض ولا أحادثة التحديد (ملاحظات بحث) فى كتاب قراءات فى المادة الجدلية. قيس الشامى – دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

13- الياس مرقص: مقدمة ترجمته لكتابا باور وماركس حول المسألة اليهودية. دار الحقيقة – بيروت. لبنان. د.ت.

14- الياس مرقص: مقدمة ترجمة لكتاب فويرباخ "مبادئ فلسفة المستقبل. والقضايا الأولية لإصلاح الفلسفة. دار الحقيقة. بيروت. لبنان.

15- بربيه (اميل): اتجاهات الفلسفة المعاصرة. د. محمود قاسم – دار الكشاف بيـروت. وهناك ترجمة أخرى بعنوان (قضايا الفلسفة المعاصرة) لحنا بـولس الشـاعر – دار الطليعة بيروت.

16- بول جانيه، جبرييل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعـة. د. يحيـى هويـدى. الأنجلـو المصرية. القاهرة 1961.

17- برديائيف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل. الإدارة العامة للثقافة. مصر 1961.

18- برديائيف: العزلة والمجتمع. ترجمة فؤاد كامل. دار النهضـة المصـرية. القـاهرة 1960.

19- برديائيف: أصل الشيوعية الروسية. فؤاد كامل، الدار المصرية للتـأليف والترجمـة. القاهرة 1966 – وهناك ترجمة ثانية بعنوان: "منابع الشيوعية الروسـية ومعناهـا.. لذوقان قرقوط. دار الطليعة بيروت. 1972.

20- البراوى (دكتور راشد): المذاهب الاشتراكية المعاصرة مكتبـة الانجلـو المصـرية 1967.

21- بليخانوف: المؤلفات الفلسفية، دار دمشق فى خمس مجلدات.

22- توفيق الطويل (الدكتور): الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط3 النهضة العربية. القاهرة 1976.

23- جارودى روجيه: فكر هيجل. ترجمة الياس مرقص – دار الحقيقة – بيروت د.ت.

24- جارودى روجيه: النظرية المادية فى المعرفة. إبراهيم قريط – دار دمشق للطباعـة. د.ت.

25- جارودى روجيه: نظريات حول الإنسان. د. يحيى هويدى. القاهرة 1983.

26- جان هيبوليت: دراسات فى ماركس وهيجل. جورج صدقنى. منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق 1971.

27- جون ماكورى: الوجودية. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الـوطنى للثقافـة والفنـون والآداب. الكويت 1982.

28- جون فريفيل: الآداب والفن في ضوء الواقعية. محمد مفيد الشوباشي دار الفكر العربى، القاهرة د.ت.
29- جون لويس: المدخل إلى الفلسفة د. أنور عبد الملك ط1 - الدار المصرية للكتب. القاهرة 1957.
30- جورج ليشتهم: لوكاش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975.
31- جيمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة. فؤاد كامل. دار غريب للطباعة. القاهرة 1973.
32- حسن حنفى (الدكتور): الاغتراب الدينى عند فويرباخ. عالم الفكر الكويتية 1983.
33- حناديب: هيجل وفويرباخ، دار أمواج، بيروت 1994، فويرباخ وفلسفة المستقبل، أوراق فلسفية، العدد 13 ، القاهرة 2004.
35- رينيه سيرو: هيجل والهيجلية. ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار بيروت - لبنان. د.ت.
36- رجب (الدكتور محمود): الاغتراب، منشأة المعارف، الإسكندرية 1980.
37- زكريا إبراهيم (الدكتور): هيجل أو المثالية المطلقة. مكتبة مصر - القاهرة 1970.
38- سارتر، جان بول: الوجود والعدم. د. عبد الرحمن بدوى. دار الآداب. بيروت. 1966.
39- سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال. محمد مصطفى بدوى. الانجلو المصرية. القاهرة. د.ت.
40- سامية الهواشي: من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، أوراق فلسفية العدد 13 القاهرة 2004.
41- شاخت (ريتشارد): الاغتراب. كامل يوسف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت لبنان 1980.
42- عبد الرازق الدواى: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق فى مطالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء 2004.
43- عثمان أمين: (الدكتور): محاولات فلسفية الانجلو المصرية ط2 القاهرة 1967.
44- عطية (د. أحمد عبد الحليم): فويرباخ وجماليات تشرنشيفسكى: المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن مجلد 4، مارس 1996، ص36-44.
45- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): النقد عند فويرباخ، أوراق فلسفية العدد 13، القاهرة 2004.

46- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): جوهر الدين عند فويرباخ، الفكر العربى المعاصر 74-75، بيروت 1990.

47- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): مفهوم الزمان عند فويرباخ، آفاق عربيـــة، بغـــداد 1991.

48- فرويد: مستقبل الوهم. جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. لبنان 1974.

49- فرنز شنيدرس: الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2005.

50- فرنز مهرنج: كارل ماركس. ترجمة خليل الهندى. دار الطليعة. بيروت 1972.

51- فردريك م. جوردن: بين فويرباخ وشترنر ترجمة أحمد حمدى، أوراق فلسفية العـــدد 13 القاهرة 2004.

52- فردريك انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وللكتاب ترجمات عديـــدة. أولها ترجمة: راشد البراوى ضمن كتاب التفسير المادى للتاريخ. النهضـــة العربيـــة القاهرة 1947. وترجمة د. فؤاد أيوب. دار الطليعة. بيروت لبنان. وترجمة: جورج استور، دار الفكر الجديد، د.ت. وترجمة دار التقدم بموسكو.

53- فويرباخ، لدفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة فى مجلد واحد. ترجمة. الياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. لبنان. 1975.

54- فويرباخ: ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكيته ترجمة أيمن أحمد، أوراق فلسفية العدد 13 القاهرة 2004.

55- كانط (أمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. د. عبد الغفار مكـــاوى. الـــدار القوميـــة للطباعة والنشر. القاهرة 1965 وهناك ترجمة ثانية للدكتور / محمد فتحى الشنيطى. دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - لبنان 1970.

56- كلمنجدر ف.د: الماركسية والفن الحديث. ترجمة إبراهيم فتحى. دار الآداب والثقافة. بيروت 1980.

57- كامى (البير): التمرد ترجمة: عبد المنعم حنفى. مطبعة الدار المصرية. القاهرة. د.ت.

58- كول ج.هـــ: الرواد الأوائل للاشتراكية. ترجمة: محمد عبد الله الشفقى - الدار القومية للطباعة القاهرة د.ت.

59- كارل لوفيت: حسية فويرباخ ونقد هيجل ترجمة ميشيل كيلو أوراق فلسفية العـدد 13 القاهرة 2004.
60- لوكاش جورج: دراسات فى الواقعية الأوربية. أمير اسكندر. الهيئة المصرية العامـة للكتاب. القاهرة 1972.
61- لوكاش جورج: الأدب والفن والوعى الطبقى. هنرى عبود، دار الطليعـة. بيـروت، لبنان. د.ت.
62- لينين: الدفاتر الفلسفية فى مجلدين. الياس مرقص دار الحقيقة. بيروت. 1974.
63- لينين: المادية والمذهب النقدى التجريبى. فؤاد أيوب. دار دمشق للطباعة والنشـر - بيروت.
64- ماركس وانجلز: الايديولوجيا الألمانية. فؤاد أيوب. دار دمشق للطباعة والنشر بيروت 1976.
65- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدى. حنا عبود. دار دمشق للطباعـة بيروت. د.ت.
66- ماركس: مخطوطات 1844 ترجمة محمد مستجبر مصطفى، دار الثقافـة الجديـدة. بالقاهرة. 1974.
67- ماركس: قضايا على فويرباخ ملحق بكتاب ماركس وانجلز. الأيـديولوجيا الألمانيـة. الترجمة العربية - دار دمشق 1976.
68- مارتين ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة أوراق فلسفية، العدد 13، القاهرة 2004.
69- محمد عبد الله دارز: الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديـان مطبعـة السـعادة. القاهرة 1969.
70- مكاوى (الدكتور عبد الغفار): دراسته عن هيدجر فى مقدمة نداء الحقيقة. دار الثقافـة للنشر والتوزيع القاهرة.
71- مكاوى (الدكتور عبد الغفار): الانثربولوجيا الفلسفية. مخطوط.
72- موريس كونفورث: الفلسفة للاشتراكيين. مسـعد الفيشـاوى. دار الآداب والثقافـة. بيروت. 1979.

73- هيدن وايت: لودفيج اندرياس فويرباخ، ترجمة أسامة عبد الحليم زكى، أوراق فلسفية العدد 13، القاهرة 2004.
74- هويدى: الدكتور يحيى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار النهضة العربية القاهرة 1968.
75- هربرت ماركيوز: العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة. فؤاد زكريا. الهيئة العامة للكتاب ط1 القاهرة 1970.
76- هرمان راندال: التكوين العقل الحديث. ج2 جورج طعمه. دار الثقافة الجديدة. بيروت. 1965.
77- هوسرل: تأملات ديكارتية ترجمة د. نازلى إسماعيل. دار المعارف القاهرة 1970.
78- هيدجر، مارتن: نداء الحقيقة ومقالات أخرى. د. عبد الغفار مكاوى. دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة.
79- هيجل: محاضرات فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (9) أجزاء دار الكلمة، القاهرة 2002 – 2004.
80- ولتر سيتس: فلسفة هيجل د. إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة. للطباعة والنشر ط1 القاهرة 1975.

ماهية الدين

الله صورة الإنسان

ماهيــة الــديـــن

الله صورة الإنسان

اعتماد الإنسان على الطبيعة المصدر الوحيد والأخير للدين[1]

(1)

إن هذا الكائن الذى يختلف عن الإنسان ويعتبر مستقلاً عنه، أو هو نفس الشئ بالنسبة لله كما هو مقدم فى "ماهية المسيحية" والكائن الذى ليس له طبيعة بشرية، وليس له صفات بشرية، وبدون فردية بشرية ليس شيئًا إلا الطبيعة[2].

(2)

الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين، ولكن موضوع هذه التبعية، أى التى يكون ويشعر الإنسان بتبعيته لها، هى فى الأصل ليست إلا الطبيعة، فالطبيعة هى الموضوع الأصلى الأول للدين، كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم بدرجة كافية.

(3)

التأكيد بأن الدين فطرى وطبيعى بالنسبة للإنسان [تأكيد] زائف إذا كان الدين يتطابق مع التأليه، لكنه صحيح تمامًا إذا كان الدين لا يعتبر شيئاً سوى هذا الشعور بالتبعية الذى يكون فيه الإنسان مدركاً تقريباً بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه، وإن وجوده لا ينشأ فى ذاته. وإذا كان فهمنا هكذا فإنه يكون ضرورياً للإنسان كضرورة النور للعين أو الهواء للرئتين أو الطعام للمعدة. والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن لا يوجد دون

---

[1] قضية تلك الدراسة، أو على الأقل نقطة البداية فيها هى الطبيعة كموضوع للدين. وقد كان على أن لا أعطى اهتمامًا لهذه القضية فى كتابى "ماهية المسيحية" لأن ماهية المسيحية ليس الله فى الطبيعة وإنما الله فى الإنسان.

[2] الطبيعة بالنسبة لى ليست شيئًا سوى كلمة عامة تشير إلى هذه الكائنات والأشياء والموضوعات التى يميزها الإنسان عن نفسه وعن نتاجاته وهو يدركها تحت اسم الطبيعة العام، ولكنها ليست بأى حال من الأحوال كائناً عاماً مجرداً أو منفصلاً عن الأشياء الحقيقية أو شخصاً من وجود ميتافيزيقى.

ضوء، ودون هواء، ودون ماء، ودون أرض ودون طعام، هو باختصار كائن يعتمد على الطبيعة وهذا الاعتماد فى الحيوان والإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيوانى هو اعتماد غير واع. ولكن عند ارتفاعه إلى الوعى والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح ديناً، وهكذا فإن الحياة كلها تعتمد على تغير الفصول، ولكن الإنسان بمفرده يحتفل بهذا التغير عن طريق أعمال درامية وأفعال ابتهاجية. ولكن هذه الاحتفالات التى تتضمن وتمثل تغير الفصول، أو أشكال القمر هى أقدم وأول الديانات الإنسانية كما أنها أشكال الاعتراف الحقيقية لها.

(4)

الإنسان وكذلك أية أمة، أو قبيلة إذا أخذنا كلاً على حدة ونظرنا إليه فى النواحى التى تخصه لا يعتمد على الطبيعة أو الأرض عموماً ولكن على موقع خاص وليس على الماء عموماً، ولكن على نوع خاص من المياه، مجرى أو نافورة وهكذا فإن المصرى لا يكون مصرياً بعيداً عن مصر، والهندى ليس هندياً بعيداً عن الهند، ولهذا السبب عينه فإن الأمم القديمة التى كانت ملتصقة عن قرب بأرضها ولم تكن قد وصلت بعد إلى مفهوم طبيعتها الحقيقية كأفراد فى الجنس البشرى، لكنها كانت متعلقة بفرديتها وخصوصيتها كأمم وقبائل، كان لها ما يبررها تماماً فى عبادتها للجبال والأشجار والحيوانات والأنهار والنافورات، التى كانت جزءاً من بلدانها المحترمة ككائنات مقدسة، وذلك لأن فرديتها الكلية ووجودها كان قاصراً فى بنيانه على خصوصية بلدها وطبيعتها تماماً، وكذلك الذى يدرك الكون كبيت له ويدرك نفسه على أنه جزء منه ويحول الشخصية الكلية لكينونته إلى مفهومه كله. إنها لفكرة خيالية تلك التى تقول بأن الإنسان لم يتمكن إلا بواسطة الرعاية الإلهية ومن خلال مساعدة الكائنات الخارقة مثل الإلهة والأرواح والجن والملائكة ليرفع نفسه فوق مستوى الحيوان، وبالطبيعة فقد أصبح الإنسان بصورة ليس هو عليها فقط من خلال نفسه، وقد احتاج من أجل هذه مساعدة الكائنات الأخرى، ولكن هذه الكائنات لم تكن مخلوقات خارقة للطبيعة، من الخيال، ولكنها طبيعة فعلية، فهى ليست كائنات تعلوه وإنما تدنوه لأن كل شئ يساعد الإنسان فى أفعاله الواعية والإرادية يسمى عموماً بشرياً، وكل هبة وعطية لا تأتى من

أعلى ولكن من أسفل فهى لا تأتى من فوق وإنما مـــن أعمـــق الطبيعـــة. والكائنـــات المساعدة هذه وكذلك "الجان" التى تحفظ وتحرس الإنسان هى على وجـــه الخصـــوص الحيوانات، واستطاع الإنسان من خلالها فقط أن يرتفع بنفسه إلى أعلى منهـــا، ومـــن خلال حمايتها ومساعدتها فقط أمكن لبذرة الكمال البشرى أن تنمو وهكذا فإننا نقرأ فى كتاب زاندفستا Zendavesta وحتى فى أكثر أجزائه قـــدماً فيـــدانتا Vendidad: "إن العالم مرفوع لأعلى من خلال ذكاء الكلب وإذا لم يحم العالم فإن اللصـــوص والـــذئاب سوف تسطو على كل الممتلكات". وأهمية الحيوانات هذه للإنســـان وخصوصـــاً فـــى عصور الحضارة الغابرة، تبرر تماماً العبادة الدينية التـــى كـــان ينظـــر بهـــا إليهـــا. فالحيوانات كانت ضرورية ولا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، فعليها اعتمـــد وجـــوده البشرى ولكن حياته ووجود اعتمدا على إلهه الخاص. وإذا كان المســـيحى لـــم يعبـــد الطبيعة على أنها الله فإن ذلك يرجع فقط إلى أن وجوده طبقاً لعقيدته لا يعتمـــد علـــى الطبيعة، ولكن على إرادة كائن مختلف عن الطبيعة، ولكنه مازال يفكر فى هذا الكـــائن ويعبده على أنه مقدس، بمعنى أنه كائن سام ويرجع ذلك فقط إلى أنه يراه مبدع وحافظ وجوده وحياته. وهكذا فإن عبادة الله تعتمد فقط على عبادة الإنسان لنفسه، وهى ليســـت سوى إظهار لتلك العبادة فإذا افترضنا أننى احتقر نفسى وحياتى، والإنسان أصلاً وعادة لا يفرق بين نفسه وحياته، فكيف يمكن أن أمتدح وأعبد ذلك الذى تعتمد عليه تلك الحياة الجديرة بالشفقة والاحتقار، والقيمة التى أعزوها عن وعى لمصدر الحيـــاة؛ لا تعكـــس على هذا؛ إلا القيمة التى أعزوها عن وعى للحياة ولنفسى. وكلما زادت قيمـــة الحيـــاة كلها زادت قيمة وقدر هؤلاء الذين يعطون الحياة، أى الآلهة. كيف كان يمكن للآلهة أن تتألق فى الذهب والفضة دون أن يعرف الإنسان قيمة واستعمال الذهب والفضة؟ ما هو الفرق بين كمال وحب الحياة بين الإغريق وزهد واحتقار الحياة بين الهنود؟ ولكن فـــى نفس الوقت ما هو الفارق بين علم الأساطير الهندى والأغريقى، بين آلهة الأولمب وبين الإنسان Opossum والحيوان الهندى الضخم، والحية المجلجلة [ذات الـــرنين Rattle snake سلف الهنود].

(6)

المسيحى يستمتع بحياته تماماً مثل الوثنى ولكنه يرسل نذور شكره عن اســتمتاعه بالحياة عالياً إلى الأب [الذى] فى السماء، وهو يتهم الوثنى بعبادة الأوثان لنفس الســبب لأنه يقصر عبادته على المخلوق ولا يرتفع إلى السبب الأول، كسبب حقيقى وحيد لكل المنافع، ولكن هل أدين بوجودى إلى آدم (الإنسان الأول)؟ هل أقره على أنه والــدى؟ ولماذا لا أقف عند المخلوق ألست بنفسى مخلوقاً؟ أليس أقرب الأسباب المادية لى فــى التحديد والفردية، هى آخر سبب، ليست نفسى بعيدة عنه لأننى نفســى كــائن محــدد وفردى؟ أليست فرديتى غير قابلة للفصل والتعريف لأنها من نفسى وجودى تعتمد على فردية والدى؟ ألا أفقد إذا ما رجعت للوراء أخيــراً كــل آثــار وجــودى؟ ألا يوجــد بالضرورة حدّ فى رجوعى هذا بحثاً عن السبب الأول؟ أليست بداية وجــودى فرديــة مطلقة؟ هل تم إنجابى وحملى فى نفس العام وفى نفس الساعة وبنفس المزاج، باختصار تحت نفس الظروف التاريخية والخارجية مثل أخى؟ ولهذا أليس أصلى (جوهرى) مــن وجهة النظر الفردية كأصل لى أنا تماماً مثلما حياتى هى حياتى دون تناقض؟ هل أمتد – على هذا – بحبى البنوى [حب الابن] وتوقيرى إلى آدم؟ كلا إننى مخول تمامــاً لأن أتوقف عند توقيرى الدينى عند تلك الأشياء الأكثر قرباً لى، أى والدى على أنهما سبب وجودى.

والسلسلة المتصلة من الأسباب أو المواضيع المحددة، والتــى عرفــت بواســطة الملحدين قديماً على أنها غير محدودة وبواسطة المؤلهين على أنها واحداً محدوداً توجد فقط فى أفكار وخيال الإنسان، مثل الوقت الذى تتبع فيه الدقيقة الأخرى، دون مغالطــة أو تمييز، وفى الحقيقة فإن الرتابة المملة لهذه السلسلة السببية يتم قطعهــا وتحطيمهــا بواسطة الاختلاف والفردية التى لدى المواضيع، والتى تتسبب الفردية فى ظهور كــل منها جديداً مستقلاً مفرداً نهائياً ومطلقاً. وبالتأكيد فإن الماء الذى هــو مفهــوم الــدين الطبيعى "كائن مقدس" هو من ناحية مركب، يعتمد على الهيــدروجين والأوكســجين، ولكن فى نفس الوقت شئ جديد إذا ما قارناه بنفسه فقط شئ أصلى، إذا كانت صــفات عنصريه المكونان له قد اختفت وتحطمت، وبالتأكيد فإن ضــوء القمــر الــذى عبــده

الوثنيون فى بساطتهم الدينية كضوء مستقل، إنما نستمد ضوءه من ضوء الشمس المباشر، ولكنه فى نفس الوقت مختلف عنه، فضوء القمر الخاص به قد تغير وتعدل بفعل مقاومة القمر، وهكذا فإنه أصبح ضوءاً لا يمكن أن يوجد بدون القمر، وخصوصيته، لها مصدر وحيد فقط في القمر. وبالتأكيد فإن الكلب الذى يخاطبه الفارسى فى صلاته على أنه كائناً مفيداً وبالتالى مقدس بسبب يقظته واستعداده للخدمة وإخلاصه هو مخلوق للطبيعة وهو ليس ما هو عليه من خلال نفسه ومع ذلك فإنه ليس إلا الكلب نفسه؛ هذا الكائن الخاص الذى لديه تلك الصفات التى تدعونى كى أوقره. هل ليّ الآن عندما أدرك هذه الصفات أن أنظر إلى السبب الأول والعام وأدير ظهرى إلى الكلب؟ ولكن السبب العام دون التمييز الذى لدى الكلب الودود، هو تماماً مثل الذى لدى الذئب العدو الذى اضطر إلى أن أحطم وجوده بالرغم من السبب العام هذا، إذا كنت سوف أبقى على حقى بالنسبة لوجودى.

(8)

والكائن المقدس الموحى به فى الطبيعة ليس إلا الطبيعة نفسها، وقد تجلت بقوة لا يمكننى مقاومتها ككائن مقدس. وقد عبد المسكيكيون القدماء إلهًا أو بالأحرى آلهة للملح من بين آلهتهم العديدة، وإله الملح هذا يمكن أن يظهر كمثال أخاذ إله الطبيعة عموماً "فالملح الصخرى" يمثل بالنسبة لآثاره الاقتصادية والطبية وباقى آثاره فائدة واستخدام الطبيعة التى امتدحها المؤلهون بدرجة كبيرة، وشكلها البلورى وانسجامها وتناسقها وتكوينها من عناصر متناقضة ومزج العناصر المختلفة للطبيعة فى عنصر واحد كلى، هذا المزاج الذى اعتبره المؤلهون دائماً على أنه برهان لا يمكن الاعتراض عليه، على وجود حاكم للطبيعة مختلف عنها وذلك لأنهم بسبب جهلهم بالطبيعة لم يعرفوا أن العناصر والأشياء المادية مهيأة تمام التهيؤ لأن يجتنب الواحد منها الآخر ويتحد فى كل جديد. ولكن من هو الآن إله الملح، أى الإله الذى يحتوى الملح على سلطته ووجوده ومظهره ونتائجه وخواصه؟ لا شئ سوى الملح ذاته الذى يبدو للإنسان بسبب صفاته ونتائجه كشئ مقدس، بمعنى كائن نافع جدير بالمديح والإعجاب وقد خلع "هوميروس" على الملح صفة التقديس بوضوح، وهكذا وحيث أن إله الملح ليس إلا انطباع أو تعبير

عن إله أو آلهة الملح، فنفس الأمر أيضاً بالنسبة لإله العالم أو الطبيعة عموماً، فهو انطباع وتعبير عن قدسية الطبيعة.

(9)

والاعتقاد بأن هناك كائناً آخر فى الطبيعة ظاهراً ومتميزاً عن الطبيعة ذاتها، أو أن الطبيعة يملأها ويحكمها كائن آخر مختلف عنها إنما فى الواقع يماثل العقيدة القائلة بأن الأرواح والشياطين demons والعفاريت.. إلخ تظهر نفسها من خلال الإنسان على الأقل فى حالة معينة، وإنها تستحوذ عليه، وهو فى الواقع نفسه الاعتقاد بأن كائناً روحياً غريباً يستحوذ على الطبيعة. وفى الحقيقة فإن الطبيعة إذا ما نظرنا إليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها تكون مملوكة لروح، ولكن هذه الروح هى روح الإنسان وخياله ونفسه التى تنتقل بذاتها طواعية إلى الطبيعة وتجعلها رمزاً ومرآة لكينونة الإنسان.

(10)

والطبيعة ليست فقط الموضوع الأول والأصلى للدين ولكنها أيضاً المصدر الأخير والمستمر له، برغم من الخلفية الباطنية للدين والاعتقاد بأن الله حتى عندما نتخيله ككائن خارق للطبيعة مختلف عن الطبيعة، وموضوع يوجد خارج الإنسان ككائن موضوعى مثلما يدعوه الفلاسفة، هذا الاعتقاد ليس له من مصدر إلا فى الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعى الذى يوجد فعلاً خارجاً عن الإنسان، أى العالم أو الطبيعة هو فى الأصل الله. ووجود الطبيعة ليس مبنياً على وجود الله كما يتصور التأليه Theism ولكن على العكس، فإن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد فى وجوده ليس مبنياً إلا على وجود الطبيعة، فإنك مضطر إلى أن تتخيل الله ككائن موجود وذلك فقط لأن الطبيعة بذاتها تضطرك إلى أن تفترض مسبقاً وجود الطبيعة، ليس على أنها السبب والشرط لوجودك ووعيك، والفكرة الأولى المتعلقة بفكرة الله ليست إلا نفس الفكرة بعينها، بأنه الوجود السابق لوجودك والمفترض قبله. أو أن الاعتقاد بأن الله يوجد بشكل مطلق خارق عقل الإنسان وروحه دون أن يهمنا فى ذلك وجود الإنسان أو عدم وجوده، تأمله أو عدم تأمله، أو رغبته أو عدم رغبته فيه، هذا الاعتقاد أو بالأحرى موضوعه لا

يعكس لخيالك سوى الطبيعة التى لا يرتكز وجودها على وجود الإنسان بدرجة أقل بكثير مما يرتكز على فعل العقل والخيال البشرى. وعلى هذا فإذا كان رجال اللاهوت وخصوصاً العقلانيون يجدون شرف الله بشكل واضح فى أن لديه وجوداً مستقلاً عن أفكار الإنسان فإنهم يمكن أن يفكروا فى أن شرف مثل هذا الوجود يجب أن يعزى بالمثل إلى آلهة الوثنية العمياء وإلى النجوم والحيوانات، وإنه فى هذا المجال فإن وجود إلههم لا يختلف عن وجود الإله المصرى أبيس.

هذه الصفات التى تتضمن وتعبر عن الاختلاف بين الكائن المقدس والكائن البشرى، أو على الأقل الفرد البشرى هى أصلاً وبوضوح صفات للطبيعة فقط. فالله هو أكثر الكائنات قوة أو بالأحرى فهو القدير بمعنى أنه يستطيع أن يفعل ما لا يستطيع الإنسان، وما يتجاوز قواه المحدودة وما يلهمه إياه من شعور بالمذلة بسبب محدوديته وضعفه وعدمه. فيقول الله لجوب Job: "أتستطيع أن تثنى أشكال التأثير الجميلة لبلاديس Pleiade أو تحل أحزمة أوريون Orion؟ هل تستطيع أن ترسل البرق فترسل إليك وتقول ها نحن قد أتينا؟ هل أعطيت الحصان قوة؟ هل يطير الصقر بواسطة حكمتك؟ هل لك ذراع كالإله؟ هل تستطيع أن تحدث صوتاً كصوت الرعد؟" كلا الإنسان لا يستطيع هذا، فالصوت الإنسانى لا يمكن مقارنته بالرعد، ولكن ما هى القوة التى تظهرها قوة الرعد وقدرة الحصان وطيران الصقر والطريق غير المستقر نحو بلاديس؟ إنها قوة الطبيعة.

(11)

الله كائن خالد ولكن فى الإنجيل نفسه نقرأ: "يمضى جيل ويتبعه جيل آخر ولكن الأرض باقية إلى الأبد". وفى كتب زندافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على أنهما خالدين بسبب استمرارهما وقال Inca البيرونى (من بيرو) إلى رهب من الدومنيكان: "إنك تعبد إلهاً مات على الصليب ولكنى أعبد الشمس التى أبداً لا تموت".

والله هو الكائن الرحيم العطوف على الجميع "لأنه يجعل الشمس تشرق على الخير والشر، ويرسل المطر للعادل والظالم" ولكن هذا الكائن الذى لا يميز بين الخير والشر، والعادل والظالم، والذى يوزع متع الحياة، ليس طبقاً للصفات الأخلاقية والتى تترك

أثرها العام على الإنسان ككائن طيب بسبب آثار مثل ضوء الشمس المنعش ومياه المطر، كمصدر للأشياء المحسوسة الأكثر نفعاً: هذا الكائن هو الطبيعة.

والله هو كائن يحتوى على الكل، وكلى وغير قابل للتغير ولكنه هو نفسه الشمس التى تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التى تحتوى عليها كلها، وهو نفس الأرض التى تحملها كلها، ويقول Ambrasius: "إن الطبيعة العامة تبرهن على أن هناك إلهاً واحداً لأن هناك عالماً واحداً. ويقول بلوتارك: "تماماً مثلما يشترك الجميع فى الشمس والسماء والقمر والأرض والبحر مع أن كل فرد يدعوها بأسماء مختلفة، فبالمثل توجد روحاً واحدة تحكم الكون، ولكن لها أسماء مختلفة ويتم عبادتها بطرق مختلفة".

الله لا يستقر فى المعابد التى صنعتها الأيدى، ولا يستقر فى الطبيعة من يستطيع أن يطوق الضوء والسماء والبحر بحدود من وضع البشر؟ لقد عبد الفرس والألمان القدماء الطبيعة فقط، ولكن لم يكن لديهم معابد، فعابد الطبيعة يجد أن صلاة المعبد أو الكنيسة صناعية، والحوائط التى يتم قياسها بعناية ضيقة جداً وشديدة الحرارة والرطوبة ولا يشعر براحته إلا تحت قبة السماء التى لا حد لها والتى تظهر حين يتأملها بحواسه.

والله هو ذلك الكائن الذى لا يمكن تعريفه باستخدام مقاييس بشرية، فهو مخلوق عظيم لا يمكن قياسه، لا محدود، ولكنه كذلك، لأن عمله وهو الكون العظيم ولا يمكن قياسه، وغير محدود وعلى الأقل يبدو كذلك والعمل يمتدح سيده، فروعة الخالق ليس لها من أصل إلا فى روعة إنتاجه. "كم هى عظيمة الشمس ولكن ما هو أكثر عظمة، ذلك الذى خالقها". والله خالق الأرض والإنسان، كائن أعلى، ولكن حتى هذا الكائن الأعلى هو فى أصله وأساسه ليس إلا الكائن الأعلى فى الفضاء، الذى يمكن أن نفكر فيه بصرياً: السماء بظواهرها البراقة. وتقوم كل الديانات التى لديها نوعاً من التخيل بتحويل إلهتها إلى منطقة السحاب وإلى أثير الشمس والقمر والنجوم وتضيع كل الآلهة فى بخار السماء الزرقاء فى النهاية حتى الكائن الروحى للمسيحية له مقعده وقاعدته عالياً فى السماء". الله كائن غامض لا يمكن إدراكه حسياً، ولكن ذلك لأن الطبيعة بالنسبة للإنسان، وخصوصاً المتدين كائن غامض لا يمكن إدراكه ويقول الله لجوب: "هل تعلم كيف تزن السحاب؟ هل دخلت فى ينابيع البحر؟ هل

أدركت اتساع الأرض؟ هل رأيت كنوز البر؟

وأخيراً فإن الله هو ذلك الكائن المستقل عن الإرادة البشرية والذى لا تحركه الحاجات والعواطف البشرية ولا يساويه إلا نفسه، ويحكم طبقاً لقوانين غير قابلة للتغير ويقيم نظمه غير قابلة للتغير طوال الأزمان، ولكن هذا الكائن مرة أخرى ليس سوى الطبيعة التى تظل كما هى فى كل التغيرات ولا تعرض أبداً مظاهر التردد التى تكون عند الحاكم الجائر الذى يعقل ما يريد، ولكنها تخضع فى كل مظاهرها إلى قوانين غير قابلة للتغير، طبيعة قاسية غير مبالية[1].

(12)

ومع أن الله خالق للطبيعة، نتخيله ونتمثله ككائن مختلف عن الطبيعة، فإن ما يتضمنه ويعبر عنه هذا الكائن، وكذلك مضموناته الحقيقية Real contents ليست إلا الطبيعة؟ وكما نقرأ فى الأنجيل: "سوف تعرفونهم من ثمارهم". ويشير الحوارى بولس إلى العالم على أنه العمل الذى يمكن من خلاله أن نفهم وجود وكينونة الله، لأن ما ينتجه المرء يتضمن كينونته ويظهر ما هو قادر على فعله. وما لدينا فى الطبيعة، وما لدينا فى الله، إذا ما تخيلناه فقط على خالق، أو سبب الطبيعة، ليس كائناً أخلاقياً وروحياً، ولكنه كائن فيزيقى طبيعى فقط، فالعادة المبنية على الله كخالق للطبيعة فقط دون أن ترجع إليه أى صفات أخرى مستمدة من الإنسان ودون أن نتخيله فى الوقت نفسه على أنه سياسى وأخلاقى، بمعنى أن يشرع القوانين للبشر، مثل هذه العبادة سوف تكون مجرد عبادة للطبيعة. صحيح أن خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والإرادة، ولكن الذى ترغب فيه إرادته، والذى يفكر فيه عقله هو تماماً الذى لا يتطلب إرادة وعقل، ولكن قوى وحوافز آلية فيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية فقط.

(13)

ومثلما يكون تكون الطفل فى الرحم صغيراً، وكذا نبضات القلب والهضم والوظائف

---

[1] كل هذه الصفات التى أخذت أساساً من التأمل فى الطبيعة فقد أصبحت فى عصور تالية مجردة، ميتافيزيقية تماماً كما أصبحت الطبيعة نفسها خلقاً من عقل الإنسان حيث ينسى الإنسان أصل الآلهة فى الطبيعة، وعندما لم يعد الله موضوعاً للأحاسيس وإنما كائناً خيالياً، وعندما يجب علينا أن نقول أن الله ليس له صفات إنسانية وإنه يجب تمييزه عن الإله الإنسانى، وإنه ليس شيئاً سوى جوهر العقل، فإننا نجد علاقة بين هذا العمل وأعمالى السابقة قبل "لوثر" و"جوهر المسيحية".

العضوية الأخرى، والتى هى نتائج للعقل والإرادة، فإن تأثير أو نتاج الكائن الروحى فى الطبيعة، عموماً يكون صغيراً، بمعنى الكائن الذى يريد ويعرف أو يفكر. وإذا كانت الطبيعة أساساً نتاج العقل، وعلى هذا فإنها تجل manifestation للعقل، حينئذ فإن الظواهر الطبيعية للزمن الحالى، سوف تكون أيضاً تأثيرات روحية وتجليات. أن البداية الخارقة للطبيعة تتطلب بالضرورة استمراراً خارقاً للطبيعة؛ لأن الإنسان يعتقد أن العقل والإرادة، هما سبب الطبيعة وذلك عندما تتحدى التأثيرات إرادته الخاصة به، وتتعدى عقله، حيث يفسر الأشياء من خلال تشابهات وأسباب بشرية، وحيث لا يعلم شيئاً عن الأسباب الطبيعية، وبهذا تستمد الظواهر الخاصة والحالية من الله، أو أيضاً على سبيل المثال حركة النجوم التى لا يستطيع فيهما من الأرواح التابعة (الأدنى) Subordinate. وإذا لم يعد مركز الأرض والنجوم كما هو عليه الآن كلمة الله القدير، والدافع فى حركتها ليس دافعاً روحياً أو ملائكياً ولكن دافع آلى "ميكانيكى" حينئذ فإن ا لسب الأول لهذه الحركة هو أيضاً بالضرورة سبب آلى أو عموماً طبيعى، وإذا استمدت الطبيعة من العقل والإرادة أو بوجه عام من العقل، فإن هذا معناه أننا نغفل المصاعب أو الاعتبارات المهمة، "ونأتى ننقذ العالم من العذراء دون مساعدة الإنسان من خلال الروح القدس"، ومعناه أن "نحول الماء إلى خمر"، ومعناه أن نسكن العواطف "بالكلمات" وأن نحول الجبال "بالكلمات"، ويستعيد الكفيف بصره "بالكلمات". والذى يفعله الضعيف وضيق الأفق هو أنه يستغنى عن الأسباب الثانوية للخرافات، مثل المعجزات والشياطين والأرواح.. إلخ من تفسيره لظواهر الطبيعة، ولكن يترك السبب الأول لهذه الخرافات دون أن يمسه.

(14)

يؤكد العديد من الكتاب الكنسيين القدماء، أن ابن الله ليس نتاجاً لإرادة الله ولكنه نتاج لطبيعة الله، وأن نتاج الطبيعة سابق على نتاج الإرادة، وعلى هذا فإن فعل الإنحساب كفعل للطبيعة يتقدم على فعل الخلق كفعل للإرادة، وهكذا فإن الاعتراف بالطبيعة وقوانينها ذات القدرة الكلية يسود حتى داخل مجال الاعتقاد بالله الخارق للطبيعة، مع أن هذا كما هو واضح جداً تناقض لإرادته ووجوده. ومن المفترض أن فعل الإنجاب سابق لفعل الإرادة؛ فنشاط الطبيعة يعتبر سابقاً لنشاط الفكر والإرادة. وهذا حقاً تماماً. فالطبيعة يجب بالضرورة أن

توجد قبل وجود أى شئ يتميز بنفسه عنها، ويضع الطبيعة كموضوع لفعل التفكير، والإرادة فى مقابل ذاته. والطريق الصحيح للفلسفة يسير من الذكاء (التفكير) intelligence إلى العقل intellect، ولكن الطريق المباشر للاهوت الذى يؤدى إلى مستشفى المجانين يمضى من العقل intellect إلى التفكير وعدم وضع العقل mind على الطبيعة، وعلى العكس وضع الطبيعة على العقل، هو نفس الأمر إذا لم نضع الرأس على المعدة بل وضعنا المعدة على الرأس. وأى درجة أعلى من درجات التطور تفترض مسبقاً الدرجة الأدنى وليس العكس[1] وذلك بسبب بسيط وهو أن الجزء الأعلى يجب أن يكون هناك شئ أدنى منه حتى يكون هو الأعلى. وكلما زاد علو الكائن وعظمة قيمته أو علا شرفه كلما زادت افتراضاته المسبقة، ولهذا السبب ذاته فإنه ليس الكائن الأول ولكن الأخير، الذى يعتمد إلى أقصى درجة على غيره، والذى يحتاج أكثر من غيره، والأكثر تعقيداً عن غيره هو الكائن الأعلى تماماً كما هو الأمر فى تاريخ تكون الأرض، فإن النواتج الأخيرة (والأكثر حداثة مثل البازلت) المركزة هى أكثر ثقلاً وليست المواد التى تكونت فى البداية من الاردوز والجرانيت. فالكائن الذى ليس لديه الشرف فى أن يفترض شيئاً مسبقاً، له الشرف أيضاً فى ألا يكون شيئاً، ولكنه من الصحيح أن المسيحيين يفهمون جيداً فن عمل شئ من لا شئ.

(15)

"كل الأشياء تأتى من الله وتعتمد عليه" – هذا هو ما يقوله المسيحى بما يتفق مع إيمانه الإلهى "ولكن" سرعان ما يضيف "بشكل غير مباشر" بعقله غير الإلهى، أن الله هو فقط السبب الأول، الذى يأتى بعده جيش لا نهاية له من الآلهة التابعة، من الأسباب الوسطى. ولكن الأسباب الوسطى تلك؛ هى فقط الأسباب المؤثرة والحقيقية وهى ليست إلا الأسباب المحسوسة والموضوعية. فالإله الذى لم يعد يلقى الإنسان باسم "أبوللو"، الذى لم يعد يوقظ الروح بصواعق وبرق جوبيتر، والذى لم يعد يهدد العاصى بالمذنبات والظواهر النارية الأخرى، والذى لم يعد يجذب بيده العليا الحديد إلى حجر المغناطيس، ويحدث المد والجزر

---

[1] قد يصدق هذا بالمعنى المنطقى، ولكنه لا يصدق أبداً كل تكوين حقيقى real genesis concerned.

ويحمى اليابسة من قوى المياه التى تهدد دائماً بطوفان آخر، وباختصار، الإله الذى أخذ من إمبراطورية الأسباب المتوسطة، ليس إلا مجرد سبب أسماً، فهو مخلوق غير مؤذى وجد متوضع فى الخيال، وهو مجرد افتراض من أجل حل المسألة النظرية وتفسير بداية الطبيعة أو بالأحرى الحياة العضوية، وعند افتراض كائن مختلف عن الطبيعة بغرض تفسير وجودها وله أصل فقط فى المحال مع أن هذا وجود نسبى وذاتى فقط، وبغرض تفسير الحياة العضوية البشرية على وجه الخصوص من الطبيعة يعادل ما يقوم به المؤله فى عجزه عن تفسير الحياة من خلال الطبيعة وعجز الطبيعة على أن تثمر الحياة من ذاتها وهكذا يمد حدود عقله إلى حدود الطبيعة.

(16)

الخلق Creation والحفظ preservation لا يمكن فصلهما وعلى هذا، إذا كان الكائن مختلفاً عن الطبيعة، عن الله الذى هو خالقنا، فهو أيضاً حافظنا، وليس قوى الهواء أو الحرارة أو المياه أو الخبز، ولكن قوى الله تبقينا وتحفظنا كما يقول "لوثر": "فإنه ليس الخبز ولكنها كلمة الله تغذى أيضاً الجسد بطريقة طبيعية وتخلق وتحفظ كل الأشياء، ولأنها توجه فإنه (الله) يقوم بالتغذية بوساطتها وتحت سمعها حتى أننا لا نراها ونعتقد أن الخبز يقوم بذلك. ولكن عندما لا توجد فإنه يُغذى دون الخبز من خلال كلمته فقط كما يفعل بواسطة الخبز، قصارى القول فإن كل المخلوقات هى أقنعة ومسرحيات صامتة تخص الله، يسمح لها أن تساعده فى كل أنواع العمل التى نستطيع القيام به، وبالفعل فإنها تؤدى ذلك دون معاونة" ولكن إذا كان الله هو حافظنا بدلاً من الطبيعة، فإن الطبيعة هى مجرد "شكل متنكر للإله" وعلى هذا تصبح كائناً زائفاً تخيلياً والعكس صحيح تماماً فالله هو كائن زائف وتخيلى إذا كانت الطبيعة تحفظنا، ولكن الشئ الواضح الآن والذى لا يمكننا إنكاره أننا ندين بالإبقاء علينا إلى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية فقط، وعلى هذا فإننا لسنا مخلوقين فحسب، لكننا مضطرون إلى أن نصل إلى نتيجة أننا ندين بأصلنا أيضاً إلى الطبيعة، فقد وضعنا فى منتصف الطبيعة تماماً وهل يمكن لبدايتنا ولأصلنا أن يكمن خارج الطبيعة؟ [نحن نعيش داخل الطبيعة وعلى الطبيعة وبواسطة الطبيعة فهل يجب علينا مع ذلك ألا نكون منها؟ يا له من تناقض!].

(17)

الأرض لم تكن دائماً فى حالتها الحاضرة، وعلى العكس فقد أخذت شكلها الفعلى من خلال سلسلة من التطورات والثورات، واكتشف علم الجيولوجيا أنه فى المراحل المختلفة لتطوره كانت توجد أجناس متعددة من النباتات والحيوانات لم يعد لها وجود بعد أو حتى كانت توجد علىْ مدى عصور، على سبيل المثال لم يعد يوجد Encinites أو الأمونيات Ammonites ولا الزواحف المجنحة Pterodactyles أو الاكصورات Ichthyosauri ولا البلصورات Plesiosauri ولا البهضمات Magatheria ولا الديناصورات Dinotheria، ولم لا؟ كما يظهر، لأن شرط وجودها لم يعد موجوداً، ولكن إذا كانت نهاية أى حياة تتوافق مع نهاية ظروفها، فحينئذ فإن البداية أيضاً، وأصل مثل هذه الحياة يتوافق مع أصل ظروفها حتى الآن عندما نجد النباتات، على الأقل تلك النباتات ذات التنظيمات الأعلى والتى تدب فيها الحياة عن طريق الإنجاب العضوى، فإنها تستطيع بطريقة جديرة بالملاحظة، مع أنه لا يمكن تفسيرها إذ تبدو فى أعداد لا حصر لها بمجرد ما تمنح لها ظروف حياتها الخاصة بها. وعلى هذا فإنه لا يمكن أن نعتقد أن أصل الحياة العضوية هو عمل معزول، أى عمل يأتى بعد نشأة ظروف الحياة، ولكن بالأحرى هو العمل واللحظة التى تتلقى فيها درجة الحرارة والهواء والماء والأرض عموماً مثل هذه الصفات حيث يدخل الأوكسجين والهيدروجين والكربون والنيتروجين داخل هذه التركيبات كأشياء ضرورية لوجود الحياة العضوية، وهذه اللحظة يجب أيضاً أن ينظر إليها على أنها اللحظة التى تمتزج فيها هذه العناصر من أجل تكوين الأجساد العضوية، وعلى هذا إذا كانت الأرض بفضل الطبيعة الخاصة بها قد استطاعت على مر الزمن أن تطور وتهذب نفسها لدرجة تثبت بها شخصية مناسبة لوجود الإنسان ومتلائمة مع طبيعة أو لنقل شخصية بشرية، فإنها تستطيع حينئذ أن تنتج الإنسان بفضل قوتها الذاتية.

(18)

قوى الطبيعة ليست "لا محدودة" مثل قوى الله، أى قوى الخيال الإنسانى فإنها [الطبيعة] لا تستطيع أن تفعل كل شئ فى كل الأوقات وتحت كل الظروف فإنتاجها ونتائجها تعتمد على الظروف، وعلى هذا إذا كانت الطبيعة لا تستطيع اليوم أن تنتج أجساداً عضوية عن طريق

generation oequivoca، فإن هذا ليس دليلاً على أنها لم تستطع أن تقوم بذلك فى الأزمنة الماضية. والسمة الحالية للأرض هى الثبات، فقد مضى زمن الثورات ولم تعد الأرض تضطرم والبراكين ليست رؤوساً مضطربة مفردة ليس لها تأثير على الجماهير، ولهذا فإنها لا تزعج النظام القائم بالأشياء، وحتى أعظم البراكين التى يتذكرها الإنسان، أى ثورة بركان jorullo فى المكسيك، لم تكن شيئاً سوى تمرداً محلياً. ولكن حيث أن الإنسان يتجلى manifests فى الأوقات غير العادية؛ القوى غير العادية أو أنه يستطيع أن يفعل فى أوقات الانفعال والابتهاج العالية ما لا يستطيعه فى الأوقات الأخرى، وحيث أن النبات يستطيع فى أوقات معينة، مثل فترة نمو البذرة والتفتح والتلقيح أن ينتج الحرارة ويستهلك الكربون والهيدروجين، فإنه هكذا يظهر وظيفة حيوانية تتناقض بطريقة مباشرة مع وظائفه النباتية العادية، وهكذا الأرض؛ فإنها فى زمن ثورتها الجيولوجية فقط، حين كانت كل قواها وعناصرها فى حالة هياج عالية جداً fermentation وفى حالة غليان وتوتر، طورت قوى لإنتاج الحيوانات، ونحن نعرف الطبيعة فقط فى شكلها الحالى وكيف لنا، نستنتج أن ما لا يحدث بواسطة الطبيعة الآن لا يمكن أن يحدث مطلقاً حتى فى عصور مختلفة تماماً وتحت ظروف وعلاقات مختلفة تماماً[1].

(19)

لم يكن لدى المسيحيون القدرة الكافية لكى يعبروا عن دهشتهم عن أن الوثنيين قد عبدوا كائنات مخلوقة على أنها قد أعجبوا بهم لهذا السبب، لأن هذه العبادة كانت مبنية على تأمل صحيح تام للطبيعة. الإنتاج والمجئ إلى الحياة ليس إلا التفرد individualized. فكل

---

[1] يبدو واضحاً بذاته، أننى لا أرغب فى أن أتخلص فى هذه الكلمات من الإشكالية العويصة التى تتعلق بأصل الحياة العضوية، ولكن هذه الكلمات كافية فى برهانى argument هنا؛ لأننى أعطى فقط براهين غير مباشرة على أن الحياة ليس لها مصدراً آخر سوى الطبيعة. وفيما يتعلق بالبراهين المباشرة للعلم الطبيعى؛ فإننا ما زلنا بعيداً عن الهدف ولكن بالمقارنة بالعصور السابقة - وخاصة بعد إثبات تماثل الظواهر العضوية وغير العضوية - فإننا على الأقل غير قادرين على الاقتناع بالأصل الطبيعى للحياة على الرغم من أن هذا الأصل غير معروف لنا بعد، أو حتى، إن كان لن يكشف لنا.

الكائنات الفردية هي كائنات مخلوقة، ولكن العناصر الأساسية العامة وكائنات الطبيعة التي ليس لها فردية ليست مخلوقة. فالمادة ليست مخلوقة. ولكن الكائن الفرد يتميز بنوع أعلى وأكثر قداسة من تلك التي ليس لها فردية. وصحيح أن الميلاد أمر شائن والموت أمر مؤلم، ولكن الذي لا يريد أن يبدأ وينتهي، فإنه يمكن أن يبتعد عن صف الكائن الحسي، فالخلود لا يدخل في إطار آخر يخلقه، ولكن هذا الكائن الأخير لا يعلو الأول ويكون في مرتبة أدنى من مرتبة خالقه. صحيح أن الكائن الخالق هو سبب الوجود، وفي هذا المجال فإنه الكائن الأول، ومع ذلك فإنه في نفس الوقت يكون مجرد وسيلة ومادة وأساس لوجود كائن آخر، وبالتالي يكون تابعاً؛ فالطفل يستهلك أمه ويأخذ من قوتها ومن جوهرها لصالحه، ويستمد لونه وجفنيه من دمها. والطفل هو فخر أمه فهي تضعه في مرتبة أعلى منها وتربط وجودها ورفاهيتها بوجود ورفاهية الطفل، وحتى عند الحيوان فإن الأم تضحي بحياتها من أجل حياة صغارها. وأعمق مراتب الخزي لأي كائن هو الموت، ولكن مصدر الموت هو فعل الإنجاب، والإنجاب ليس إلا أن تطوح بنفسك بعيداً وأن تجعل منها شيئاً عاماً وأن تتوه بين الجماهير وأن تضحي بفرديتك من أجل الكائنات الأخرى. ولا يوجد شئ يمتلئ بالتناقض والضلال ويخلو من المعنى أكثر من أن تعتبر الكائن الطبيعي نتاجاً لكائن أسمى كمالاً من الناحية الروحية. وطبقاً لهذه العملية وبما يتفق مع كينونة المخلوق كصورة للخالق فقط، فإن الأطفال لا يجب أن ينشأوا في ذلك العضو المخزي الهابط وهو الرحم ولكن في أعلى الأماكن تنظيماً وهو الرأس.

(20)

وقد استمد الإغريق القدماء كل الينابيع والآبار والجداول والبحيرات والمحيطات من الأيكونوس Oceanos وقد جعل الفرس القدماء كل جبال الأرض تنشأ في جبل البردى Albordy، فهل استمداد كل الكائنات من كائن واحد كامل شئ مختلف أو أفضل من ذلك؟ كلا أنه مبني على نفس الطريقة من التفكير وحيث إن البردى جبل ككل الجبال التي نشأت منه، فإن الأمر كذلك بالنسبة للكائن المقدس فهو مصدر كل الكائنات التي استمدت منه، فهو مثلهم لا يختلف عنهم بالنسبة للجنس ولكن حيث إن البردى يتميز عن الجبال الأخرى لاحتفاظه بصفاتهم بدرجة واضحة، بمعنى درجة بلغ فيها الخيال إلى أقصى درجة، وصعد

بها إلى عنان السماء ووراء الشمس والقمر والنجوم، فكذلك يتميز الكائن المقدس عن كل الكائنات الأخرى. والوحدة غير منتجة، إنما الثنائية والتناقض والاختلاف هي المنتجة فقط، والذي ينتج الجبال لا يختلف عنها فقط، ولكن متشعب الجوانب في ذاته. وتلك العناصر التي تنتج الماء لا تختلف عن الماء فقط ولكنها تختلف أيضاً عن نفسها، بل أنها تتخاصم مع بعضها البعض، وتماماً فإنه كما أن العبقرية والفطنة والالمعية والذكاء لا يتيحها ولا يطورها إلا التناقضات والصراعات، فإن الحياة أيضاً لا ينتجها إلا تصارع العناصر والقوى والكائنات المختلفة والمتنازعة.

(21)

"كيف يمكن للذي خلق الأذن أن يجلها لا تسمع؟ وكيف يمكن للذي خلق العين أن يجعلها لا تبصر؟. وهذا القول الإنجيلي المؤله للكائن؛ الذي خلعت عليه حواس السمع والبصر من كائن آخر، يتمتع بنفس الحواس، وإذا استخدمنا لغة الفلسفة الحديثة التي تقول بأن الكائن الذاتي والروحي يستمد نفسه من كائن روحي وذاتي أخر، فإن ذلك مبني على نفس الأساس ويعبر عن نفس التفسير الإنجيلي للمطر على أنه كتل سماوية من المياه تجمعت فيما وراء أو في داخل السحب، أو استمداد الفرص للجبال من الجبل الأصلي البردي، أو التفسير الإغريقي للينابيع والأنهار من الايكونوس. فالمياه تأتي من المياه، ولكنها تأتي من مياه عظيمة بدرجة كبيرة وتضم كل المياه، والجبال من الجبل ولكن من جبل لا نهائي يضم كل الجبال وهكذا فالروح من الروح، والحياة من الحياة، والعين من العين، ولكن من عين روح وحياة لا نهائية تضم كل الأعين والحيوات والأرواح.

(22)

عندما يتساءل الأطفال عن أصل الميلاد [ميلادهم] فإننا نعطيهم التفسير القائل بأن المربية قد أخذتهم من البئر حيث كانوا يسبحون فيه كالأسماك. والتفسير الذي يعطينا إياه اللاهوت بخصوص أصل الموجودات العضوية والطبيعية لا يختلف كثيراً عن ذلك. فالله هو بئر الخيال العميق أو الجميل الذي يحوي كل الوقائع والكمالات والقوى، والذي تسبح فيه كل الأشياء التي تم خلقها مثل الوليد الأسماك، واللاهوت هو المربية التي تأخذهم من هذه البئر، ولكن الشخص الرئيس وهو الطبيعة، وهي الأم التي تأتي بالأطفال ورغم أنها هي التي انتابها

الألم وهى التى تحملهم خلال تسعة أشهر تحت قلبها فقد أبعدت تماماً من مجال الاعتبار فى هذا التفسير، والذى كان أصلاً كتفسير الأطفال، ولكنه الآن تفسير طفولى. وبالتأكيد فإن مثل هذا التفسير أكثر جمالاً وقبولاً للقلب أكثر سهولة ووضوح ومعقولية لأطفال الإله، عن الطريق الطبيعى الذى لا يترك الظلمات إلى النور إلا بخطوات مرحلية ومن خلال عقبات لا حصر لها. ولكن التفسير الذى قال به أسلافنا الوراعون عن العواصف الثلجية والأوبئة بين الماشية والقحط والعواصف الرعدية حيث أرجعوها إلى [صناع الطقس] والسحرة أكثر عملية وسهولة، وأكثر معقولية لغير المتعلمين حتى اليوم عن تفسير هذه الظواهر بأن لها أسباباً طبيعية.

(23)

"أصل الحياة غير قابل للتفسير inexplicable ولا الإدراك inconceivable وليكن الأمر كذلك؛ ولكن عدم الفهم هذا لا يجعلنا نجد مبرراً فى أن نستمد منه النتائج الخرافية Superstitions التى يستمدها اللاهوت من قصور المعرفة الإنسانية ولا نمضى فيما وراء مجال الأسباب الطبيعية: لأننا نستطيع فقط أن نقول "أننا لا نستطيع أن نفسر الحياة على أساس هذه الظواهر والأسباب الطبيعية المعروفة لنا أو إلى المدى التى تكون فيه معروفة لنا" ولكننا نستطيع أن نقول "أن الحياة لا يمكن تفسيرها على الإطلاق من الطبيعة" دون أن نزعم أننا قد استفدنا بالفعل محيط الطبيعة إلى آخر قطرة. وعدم الفهم هذا لا يسوغ لنا أن نفسر بما يصعب تفسيره بافتراضنا كائنات متخيلة وأن نخدع أنفسنا والآخرين بتفسير لا يفسر شيئاً. ولا يبرر لنا أن نغير جهلنا بالأسباب المادية الطبيعية إلى عدم وجود لهذه الأسباب وأن نؤله ونشخص ونمثل جهلنا فى كائن يحطم مثل هذا الجهل ومع هذا لا يعبر عن شئ ألا عن طبيعة هذا الجهل وقصور أسباب التفسير المادية لواضعيه. فما هو إذن الكائن غير المادى والروحى، وغير الطبيعى، الذى يوجد فيما وراء العالم المادى، والذى نحاول أن نرجع إليه هكذا كل الحياة، إلا أن يكون التعبير المحدد للغياب العقلى للأسباب المادية والجسدية والطبيعية والكونية؟ ولكن بدلاً من أن تكون على درجة كبيرة من الأمانة والتواضع فتقول بصراحة: "نحن لا نعرف أى سبب ولا نعرف كيف نفسره وليس لدينا معطيات أو مادة" قمنا بتغيير أوجه النقص هذه والسلبيات، فراغ رأسك وحوله إلى نشاط لخيالك يخص كائنات

إيجابية وكائنات غير مادية إلى كائنات ليست مادية أو طبيعية؛ لأنك لا تعرف أى أسباب مادية أو طبيعية. وبينما يرضى الجهل بالكائنات غير المادية والروحية وغير الطبيعية، فإن رفيقه الذى لا يمكن فصله عنه وهو الخيال المتحرر، والذى ينغمس دائماً فى صلات مع الكائنات ذات الكمال الأعلى، فإنه يرفع فى الحال مخلوقات الجهل هذه إلى مرتبة الكائنات الخارقة للطبيعة.

(24)

والفكرة القائلة بأن الطبيعة أو الكون عموماً لهما بداية حقيقية، وعلى هذا لم تكن توجد طبيعة فى وقت ما، ولم يكن يوجد كون، هى فكرة محدودة، تبدو مقبولة للإنسان طالما أن مفهومه للعالم ضيق ومحدوداً. فهذا خيال دون معنى وأساس – وهذا الخيال الذى لم يكن لديه شئ حقيقى يوماً ما؛ لأن الكون هو محصلة الواقع وكل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتى تجعل منه كائناً موضوعاً حقيقياً، ليست إلا شكلاً مجرداً من الطبيعة، وتفترض مسبقاً الطبيعة، وتعرفها على أنها ما كان لها أن توجد إذا لم تكن الطبيعة موجودة. وهذا صحيح إذا جردنا ذلك من الطبيعة، فإذا حطمنا وجودها فى أفكارنا أو خيالنا بمعنى إذا أغلقنا أعيننا وأخفينا كل صور الأشياء الطبيعية التى تعكسها حواسنا، وإدراكنا الطبيعة بدون حواسنا (ليس عينياً) in concretc كما يقول الفلاسفة، يتبقى لنا كائن ومجموع صفات مثل: اللامحدودية، والقوة والوحدة والضرورة والخلود، ولكن هذا الكائن الذى يتبقى لنا بعد استنتاج كل الصفات والظواهر التى تعكسها حواسنا، هو فى الحقيقة ليس إلا الجوهر المجرد للطبيعة أو الطبيعة مجردة فى الفكر. ولهذا فإن اشتقاق الطبيعة أو الكون من الله هو من هذا الجانب ليس إلا اشتقاق الجوهر الحقيقى للطبيعة كما يبدو لحواسنا، من جوهرها المجرد المتخيل والذى يوجد فى فكرتنا فقط، وهو اشتقاق يبدو أنه معقول؛ لأننا فى فعل التفكير نكون معتادين على أن نفكر فى المجرد والعالم على أن يكون أقرب إلى التفكير؛ وعلى هذا يجب أن نفترضه من قبل للفرد أمام الحقيقى، والغيبى الذى يكون أعلى وأكثر قرباً فى الفكر مع أنه فى الواقع يحدث العكس تماماً طالما أن الطبيعة توجد قبل الله، بمعنى أن العينى قبل المجرد؛ بمعنى أننا ندرك بحواسنا قبل الذى نفكر فيه. وفى الحقيقة فإنه عندما تمضى الأشياء طبيعياً فإن النسخة تتبع الأصل، والصورة تتبع الشئ الذى تمثله، والفكر يتبع موضوعه، ولكن على المستوى

الخارق للطبيعة بالنسبة للأساس الإعجازى للاهوت فإن الأصل يتبع النسخة والشئ يتبع شبيهه. يقول القديس أوغسطين Agustine: "من الغريب، ومع أنه من الصحيح، أن هذا العالم ما كان له أن يوجد إلا لأنه قد تم التفكير فيه، من الله وهذا يعنى: أن العالم كان معروفاً ومفكراً فيه قبل وجوده. فالوجود هو نتيجة للمعرفة، أو لفعل التفكير، فالأصل نتيجة للنسخة والموضوع نتيجة للشبيه Likeness.

(25)

وإذا ما أرجعنا العالم أو الطبيعة إلى كلية من الصفات المجردة، وإلى الميتافيزيقى، بمعنى الموضوع المتخيل ليس إلا، ونظرنا إلى هذا العالم المجرد على أنه العالم الحقيقى، فإنه سوف يكون من الضرورى منطقياً أن ننظر إليه على أنه عالم محدود. فالعالم يعطى لنا من خلال فعل التفكير، كما أنه لم يعط على الأقل من خلال التفكير الميتافيزيقى والفيزيقى المبالغ فيه، والذى يتجرد من العالم الحقيقى، ويقيم وجوده الأعلى والصحيح على مثل هذا التجريد. فالعالم معطى لنا من خلال الحياة والإدراك والحس والحواس، وذلك لأن الكائن المجرد يعتقد أنه لا يوجد ضوء لأنه ليس له أعين ولا يوجد دفء لأنه ليس له شعور، وعموماً فإنه لا يوجد عالم لأنه لا توجد أداة إدراك حسى؛ وبالنسبة لمثل هذا الكائن فإنه فى الحقيقة لا يوجد شئ. وعلى هذا فالعالم يوجد بالنسبة لنا؛ وذلك لأننا لسنا مجرد كائنات منطقية أو ميتافيزيقية، ولكن لأننا كائنات أخرى، وذلك لأننا أكثر من أن نكون فقط مناطقة وميتافيزيقيين. ولكن هذه الإضافة تبدو للمفكر الميتافيزيقى على أنها نقص وهذا السلب لفن التفكير كأنه سلب مطلق. والطبيعة بالنسبة له ليست إلا المقابل للعقل. وهو يجعل من هذا التعريف المجرد والسلبى تعريفها الإيجابى وجوهرها، وبالتالى فإنه من التناقض أن نعتبره كائناً إيجابياً؛ ذلك الكائن أو بالأحرى ذلك اللاكائن الذى ليس إلا سلباً لفعل التفكير، الذى يعتبر شيئاً متخيلاً، ولكن طبقاً لطبيعته فإنه يكون موضوعاً للحواس وهذا يتعارض وفعل التفكير والعقل. والكائن الذى يوجد واضحاً بذاته له، والكائن الذى لا يوجد فى الفكر لا يمكن أن يكون جوهراً صحيحاً خالداً أصلياً. وهذا يتضمن بالفعل تناقضاً بالنسبة للعقل لكى يفكر فى نقيضه، فقط فهو يكون منسجماً مع نفسه عندما يفكر فى ذاته فقط (من وجهة نظر التأمل الميتافيزيقى، أو على الأقل من، وجهة نظر التأليه) عندما يفكر فى جوهر لا يعبر إلا عن

طبيعة فعل التفكير، والذى لا يعطيه لنا سوى الفكر، والذى لا يكون فى حد ذاته إلا كائناً متخيلاً. وهكذا فإن الطبيعة تختفى لتصبح لا شئ. ومع هذا فإنها لا تزال موجودة مع أنها طبقاً للمفكر لا تستطيع، أو يجب أن تكون. وحينئذ كيف يمكن للميتافيزيقى أن يفسر وجودها؟ عن طريق فقدان الذات وسلب الذات وإنكار الذات بالنسبة للعقل الذى هو عقل خلاق كما هو واضح، ولكن إن شئت الحقيقة، فهو متناقض ومفروض على طبيعته الداخلية. ولكن إذا كانت الطبيعة من وجهة نظر التفكير المجرد تختفى لتصبح لا شئ، فإنه من الناحية الأخرى ومن وجهة نظر الملاحظة والتأمل الحقيقيين للعالم فإن هذا العقل الخلاق يختفى ليصبح لا شئ. ومن وجهة النظر هذه، فإن كل عمليات استنتاج العالم من الله والطبيعة من العقل والفزيقا من الميتافيزيقا والحقيقى من المجرد قد ثبت أنها ليست إلا مسرحيات منطقية.

(26)

الطبيعة هى الموضوع الأول والأساسى للدين، ولكنها تكون هذا الموضوع حتى عندما تكون المباشر والفورى للعبادة الدينية كما هو فى الديانات الطبيعية. وهى لا تكون طبيعة بمعنى أبسط نمط manner والمعنى الذى ننظر فيه إليها من وجهة نظر التأليه أو الفلسفة والعلوم، تكون بالعكس الجوهر الذى ليس هو بشرياً على أنه جوهر مقدس (من وجهة النظر المادية) لأنه يبدو كجوهر بشرى.

(27)

وتحوليه mutability الطبيعة، خاصة فى تلك الظواهر التى تؤدى معظمها بالإنسان لأن يشعر باعتماده عليها، هو السبب الرئيسى الذى يجعلها تظهر للإنسان على أنها كائن برى متعسف، والذى يجعله يعبدها دينياً. وإذا ما وقفت الشمس دائماً فى السماء، فإنه ما كان لها أبداً أن تضطرم نار العاطفة الدينية فى الإنسان. وعندما كانت تختفى عن عين الإنسان وتصيبه بأهوال الليل، وعندما كانت تعاود الظهور ثانية، كان يركع على ركبتيه أمامها، وقد غلبته الفرحة لعودتها غير المتوقعة. وقد حيى قدماء Aplachites فى فلوريدا Florida الشمس بترانيم عند شروقها وغروبها، وتضرعوا إليها فى نفس الوقت أن تعود وتباركهم بضوئها. وإذا ما كانت الأرض تغل ثماراً دائماً، فأين من الممكن أن يكون هناك دافع للاحتفالات الدينية وقت البذر والحصاد؟ ونتيجة لتفتحها من جديد وإغلاقها لرحمها تبدو

ثمارها على أنها عطاياها التى تهبها طواعية، والتى تجبر الإنسان على أن يكون ممتناً لهـا، والتغيرات التى تحدث فى الطبيعة، تجعل الإنسان غير متيقن ومتواضعاً ومتديناً. فأنا غيـر متيقن ما إذا كان الطقس غداً سيكون مؤاتياً لتعهداتى؛ وغير متيقن إذا ما كنت سأحصد مـا بذرت، وعلى هذا فإننى لا أستطيع أن اعتمد على عطايا الطبيعة مثل اعتمادى على جزيـة تقدم فى وقتها أو على نتيجة معصومة من الخطأ. وحيث يكون اليقين الرياضى هدفاً، يبـدأ اللاهوت، ويحدث هذا الآن فى العقول الضعيفة، فالدين هو تصور الضرورى – أو العرضى – كما هو مفهوم الشئ التعسفى أو الاختيارى. والعاطفة المقابلة أى عاطفة عدم التدين وعدم الاعتقاد فى إله يمثلها السيكلوب Cycops عند يوربيدس عندما يقول: "أن الأرض يجب أن تثمر عشباً لإطعام قطيعى سواء كانت راضية أن تفعل ذلك أم لا".

(28)

والشعور بالاعتماد على الطبيعة فى اختلاطه مع تخيلها ككائن شخصى يتصرف بطريقة تعسفية هو الدافع للتضحية، أكثر الأفعال ضرورية للدين الطبيعى. والاعتماد على الطبيعـة يكون محسوساً بالنسبة لى عن طريق حاجتى لها. فالحاجة هى الشعور والتعبير عن أنـه لا شيئية بدون الطبيعة؛ ولكن الذى لا يمكن فصله عن الحاجة هو المتعة، الشـعور المقابـل، الشعور بوجودى الذاتى، وباستقلالى متميزاً عن الطبيعة. وعلى هذا فإن الحاجة تكون نقـاء وتواضع الطبيعة. والطبيعة أصلية بالنسبة للإنسان، بمعنى حينما ينظر هو إليها بنظرة دينية أكثر من كونها موضوعاً لصفاته الخاصة به، فإنها تكون كائناً شخصياً حياً ذا شعور. وفـى الأصل فإن الإنسان لا يميز نفسه عن الطبيعة، وبالتالى لا يميز الطبيعة عن نفسه؛ ولهذا فإن الأحاسيس التى يثيرها أى موضوع للطبيعة فى الإنسان تبدو له فى الحال على أنها صـفات للموضوع. وتنتج الآثار والأحاسيس الخيرة والنافعة عن طريق الطبيعة الخيرة والصـالحة، بينما الأحاسيس الضارة والمؤلمة مثل الحرارة، والبرد، والجوع والمرض والألـم بواسـطة كائن شرير، أو على الأقل الطبيعة، ولكن فى حالة مزاج شرير أو حقد وغضب شديد. هكذا الإنسان طواعية ودون وعى لزام عليه – مع أن هذه الضرورة ليست إلا ضرورة تاريخيـة ونسبية – أن يحول جوهر الطبيعة إلى شعور، أى كائن بشرى ذاتى، ولا عجب حينئـذ أن يقوم بتحويلها عن إرادة ومعرفة إلى موضوع للدين، والصلاة، إلى موضوع يمكن أن تـؤثر

فيه عن طريق مشاعر الإنسان، وصلواته، وشعائره. وفى الواقع فقد جعل الإنسان الطبيعة فعلاً طيعاً وأخضعها لنفسه عن طريق استيعابه لها فى مشاعره وأخضعها لعواطفه. وإلى جانب ذلك فإن الإنسان الطبيعى غير المتعلم لا يفترض فقط انفعالات ودوافع وعواطف فى الطبيعة، بل أنه يرى أناساً حقيقيين فى الأجساد الطبيعية. وهذا هو ما يعتقده الهنود بخصوص الشمس، والقمر والنجوم على أنها بشر. وفى منطقة Orinoco يقولون: "أن هؤلاء الموجودين عالياً هم أناس مثلنا".

ويعتقد الباتجونيون Patogonins أن النجوم هى "الهنود الأوائل" ويعتقد أهل جرين لاند أن الشمس والنجوم كانت أسلافهم، الذين انتقلوا إلى السماء. وهكذا اعتقد أيضاً المكسيكيون القدماء فى أن الشمس والقمر اللذين عبدوهما كالآلهة كانا أناساً فى سالف العصور. وأنظر التأكيد الموجود فى كتابى "ماهية المسيحية" أن الإنسان فى الدين من وجهة نظر الدين يتعامل مع نفسه فقط، وأن إلهه فى الحقيقة "لا يعكس سوى جوهره الخاص". وحتى فإن أكثر صور الدين بدائية وجهلاً تؤكد هذا الافتراض، حيث يعبد الإنسان أكثر الأشياء بعداً عنه، ولا يوجد بينه وبينها تشابه مثل: النجوم والأحجار والأشجار، ليس هذا فحسب بل Claws of crbs مخالب السرطان، وصدف القواقع، وذلك لأنه يعبدها لأنه يحول نفسه إليها ويعتقد أنها كائنات مثله، أو على الأقل يسكنها كائنات مثله. وعلى هذا فإن الدين يظهر التناقض الملحوظ، والذى يمكن فهمه بسهولة، ليس هذا فحسب بل أيضًا التناقض الضرورى الذى يعبد فيه الجوهر البشرى كجوهر مقدس من وجهة نظر التأليه والانثربولوجى، لأنه يبدو مختلفاً عن الإنسان، لأنه كجوهر ليس بشرياً، ومن ناحية أخرى فإنها تعبد ومتدينة Religious، بينما المتعة تكون متغطرسة Haughty ولا إلهية ungodly وخالية من الاحترام وطائشة. ومثل هذا الطيش، أو على الأقل الافتقار إلى الاحترام فى المتعة، هو ضرورة عملية للإنسان، وهو ضرورة مبنى عليها وجوده، ولكنها ضرورة تتناقض تناقضًا مباشرًا مع احترامه النظر للطبيعة على أنها كائن حساس أنانى الذى يعانى بأقل من القدر الذى يعانى به الإنسان إذا ما أخذ شيئاً منها. وعلى هذا فإن السيطرة appropriation أو استخدام الطبيعة يبدو للإنسان، كما لو كان استيلاء على حقها أو استغلالاً لممتلكات شخص آخر، أو انتهاك outrage لها. ومن أجل يريح ضميره ويتخلص أيضاً من موضوع اعتدائه التخيلى؛ ومن أجل أن يظهر أن

سرقته robbery ترجع أصلاً إلى حاجته، وليس إلى عجرفته، فإنه يقلل من متعته ويعيد إلى الموضوع جزءًا من ممتلكاته المسلوبة. ولهذا كان الإغريق يعتقدون بأنه إذا قطعت شـجرة، فإن روحها تنوح وتصرخ مستغيثة بالقدر لتنتقم من المعتدى. وبالتالى فإن ما كان للرومـانى أن يغامر بقطع شجرة فى أرضه دون أن يضحى بخنزير لاسترضاء الإلهـة فـى بسـتانه. وهكذا كان يفعل Ostiks بعد أن يذبحوا الدب يعلقون جلده على شجرة ويعطـون لـه كـل أشكال التوقير، ويعتذرون بأفضل ما يستطيعون للدب لقتلهم إياه: "وهم يعتقـدون فـى هـذا بطريقة مهذبة كى يتحاشوا الضرر الذى من المحتمل أن توقعه عليهم روح الحيوان" وهكـذا تسترضى قبائل أمريكا الشمالية أرواح الحيوانات المذبوحة باحتفالات مشابهة ويقوم الفلبينيون بسؤال السهول والجبال طالبين الأذن إذا ما رغبوا فى أن يعبروها واعتبـروا أن قطـع أى شجرة عتيقة جريمة. وبالكاد يجرؤ البرميون Bramin علـى أن يشـربوا مـاء أو يطـأوا الأرض بأقدامهم، لأن كل خطوة، وكل جرعة ماء تسبب ألماً وموتاً لكائنات حساسة، نباتيـة وحيوانية، ومن هنا يجب عليه "أن يكفر عن ذلك حتى يعوض موت المخلوقات التى يمكن أن يحطمها نهاراً أو ليلاً مع أن هذا يتم دون وعى"[1].

(29)

والتضحية تقدم الجوهر الكلى للدين بصورة حسية. ومصدرها هو الشعور وبالاعتمـاد dependence والخوف والشك وعدم اليقين من النجاح وأحداث المستقبل، وتأنيب الضـمير بسبب ارتكابه خطيئة، ولكن النتيجة وغرض التضحية هو الوعى بالذات، والشجاعة والمتعة، والتيقن من النجاح والحرية والسعادة. وكعبد للطبيعة فإنى ألاحظ التضحية وكسيد لها فـإننى أبتعد عن ذلك وعلى هذا، ورغم أن الشعور بالاعتماد على الطبيعة هو مصدر ودافع الدين: فإن غرضه وغايته هو تحطيم مثل هذا الشعور والاستقلال عن الطبيعة. أو مـع أن قدسـية الطبيعة هى أساس وقاعدة الدين عموماً والدين المسيحى خصوصاً، فإن غايتها هـى قدسـية

---

[1] فى هذا الصدد يجب علينا أن نذكر القواعد العديدة للسلوك التى تفرضها الديانات القديمـة علـى الإنسان فى تعامله مع الطبيعة حتى لا يدنسها أو يتعدى عليها، ولذلك فلم يكن لعابـد مـن عبـاد Ormuzd الحق أن يمشى حافى القدمين على الأرض، لأن الأرض مقدسة، كما أنـه لـم يكـن مسموحًا للإغريق أن يعبروا نهرًا وأيديهم غير نظيفة.

الإنسان.

(30)

والافتراضات المسبقة للدين هى التناقض بين الإرادة والمقدرة، الرغبة والإشباع، النية والنجاح، التخيل والواقع، الفكر والوجود. والإنسان لا يحده شئ فى رغباته وفى تخيله، فهو فى هذا المجال قدير؛ ولكن فى قدرته، وواقعه فهو إنسان محكوم، ومعتمد على غيره، ومحدود، والإنسان باعتباره كائناً محدوداً، يتناقض مع الله. وكما تقول الحكمة "العبد فى التفكير والرب فى التدبير" أو كما يقال "أنت تريد والله يفعل ما يريد"، "الإنسان يخطط بينما ينجز جوبيتر Jove بطريقة أخرى. "فالفكر والإرادة ملكى، لكن ما أفكر فيه وأريده ليس ملكى، وهو يقع خارجى ولا يعتمد على، ويميل الدين إلى تحطيم مثل هذا التناقض أو التعارض، فهذا هو غرضه، وذلك الكائن الذى يحكم ذلك فيه، والذى أرى أن ما أرغبه وما أتخيله فيه ممكن، مع أن قوتى المحدودة تثبت أن ذلك مستحيل بالنسبة لى، أن هذا الكائن ليس واقعيًا فحسب بل إنه الكائن المقدس.

(31)

سبب الدين الأساسى والملائم، أو سبب الإله هو ذلك الشئ المستقل عن إرادة الإنسان ومعرفته. يقول بولس: "لقد زرعت نبات أبوللوس وسقيته، ولكن الله هو الذى أعطى أكثر". فهو إذن لم يزرع أى شئ ولم يرو أى شئ، وإنما الله هو الذى أعطى الزيادة، ويقول لوثر: "يجب علينا أن نمدح الله ونشكره لأنه هو الذى يتحمل أعباء نمو البذرة، وإن نعترف أنها ليست نتائج جهودنا، وإنما هى بركته وعطاياه: إن يمنحنا الخمر وكل أنواع الفاكهة التى نأكل ونشرب منها لسد حاجتنا". ويقول هزيود: "إن المزارع الجاد يجنى ثماره إذا أراد منحه جوبيتر ذلك، يعتمد إذن حرث الأرض، وغرسها وريها على كإنسان، بينما النجاح لكل هذه العمليات ليس فى يدى وإنما فى يد الله، ولذا فإنه قيل: "أن بركة الله هى الشئ الأساسى". ولكن ما هو الله، أنه ليس فى الأصل سوى الطبيعة، أو جوهر الطبيعة، ولكن الطبيعة كموضع للعبادة، وككائن رؤوف ذى إرادة. جوبيتر هو سبب أو أصل المظاهر الطبيعية المتعلقة بالأحوال الجوية؛ ولكن هذا لا يمثل بعد قداسته أو سمته أو طبيعته الدينية؛ لأن غير المتدينين قد يعتقدونه سبباً للمطر وللعاصفة الرعدية وللجليد. إنه الإله فقط لأن كل هذه

الظواهر تعتمد على إرادته الخيرة ولذا فإن كل ما يستقل عن إرادة الإنسان يعتمد على إرادة الله، فيما يتعلق بالشئ ذاته؛ أى بصفة موضوعية، أما الصفة الذاتية فإن هذا الشئ يعتمد على صلوات الإنسان لأن ما يعتمد على الإرادة يمكن تغيره بالصلاة له. "حتى الإلهة قابلين للتغير. يمكن للزائل أن يغير من تفكيره أو عقله وذلك عن طريق القسم أو الطقوس الدينية أو البخور".

(32)

الهدف الوحيد على الأقل الموضوع الأساسى للدين، هو موضوع أغراض الإنسان وحاجاته، وهو موضوع يتعدى فيه الإنسان حدود التخبط النهائى والعجز أو المصادفات إلى الفتشيه Fetishism الحقة. ولهذا السبب بالذات فإن هذه الكائنات الطبيعية الضرورية جداً للإنسان والتى لا يمكنه الاستغناء عنها حازت قدراً كبيراً للغاية من العبادة الدينية. ولكن ما تعتمد عليه حاجات الإنسان وأغراضه، يعد لنفس السبب أمانى إنسانية، فأنا أحتاج إلى المطر وأشعة الشمس لنمو نباتاتى، وفى زمن شح المياه أتمنى الغيث، وفى وقت المطر الغزير أتمنى أشعة الشمس، تلك رغبة لا أمتلك سبيلاً لتحقيقها، إرادة ليست لى القدرة على تحقيقها على الأقل فى وقت ما وفى ظروف ما وهى إرادة يحاول الإنسان تربيتها من خلال الدين. ولكن ما لا يستطيع جسدى، وقدرتى بصفة عامة، إن تحققه يكون فى متناول قدرة أمنيتى، ما أحتاج إليه وما أصبو إليه، أحاول الوصول إليه بالتضرع إلى الإلهة[1]. فى حين أنه عندما يكون الإنسان تحت تأثير بعض المظاهر الدينية فقط فى تأثيرات الشعور، فإنه يضع جوهره دون أن يضع ذاته، فهو يعامل الجماد؛ ما ليس له إرادة على إنه تنبعث منه الحياة، وكشئ ذى إرادة؛ ويبعث الحياة فى أشياء بتنهداته، لأنه لن يتأتى له أن يتكلم مع هذا الشئ غير العاقل إلا فى ظل هذه الظروف، والشعور لا يقصر نفسه داخل الحدود التى يمليها عليه العقل، وإنما يتعدى ذلك حتى أن صدر الإنسان يضيق بهذا الشعور؛ فيجب عليه أن ينقله إلى العالم الخارجى، وبهذا يجعل من جوهر الطبيعة غير الناطقة شيئاً عطوفاً. الطبيعة وهبت الحياة بالشعور الإنسانى، طبيعة تتفق مع هذا الشعور وتذوب فى داخله بمعنى "أن الطبيعة

[1] كان تعبير للتمنى فى اللغة الألمانية القديمة مساويًا فى المعنى لتعبير يسحر Sncant.

ذاتها ممنوحة الشعور، الطبيعة موضع للدين، كائن مقدس"، "الرغبة هى فى الأصل جوهر الدين – فجوهر الآلهة ليس إلا جوهر هذه الرغبة"[1] الآلهة أناس خارقون Superhuman وكائنات خارقة؛ ولكن ألسنا نرغب أو نتوق إلى الإنسان الخارق أو الطبيعة الخارقة؟ فعلى سبيل المثال ألا أتمنى ألا يجول بخيالى وأنا ما زلت إنسانًا، أن أكون كائنًا خالدًا، متحررًا من كل القيود المادية والجسدية؟ لا أن من ليست لديه أمان ليست له آلهة. لماذا ركز الإغريق على الخلود وسعادة الآلهة؟ لأنهم أنفسهم لم يرغبوا أن يكونوا فانين أو تعساء. فحيث لا يوجد نواح وصياح على فناء الإنسان وتعاسته تسمع الصلوات التى تكرم الآلهة الخالدة والسعيدة، فالدموع التى تذرفها القلوب تتبختر فى سماء الخيال وتستحيل إلى سحابات تصور الكائن المقدس، ومن هذا المجرى الكبير، ومن هذه المحيطات من الدموع اشتق هومر الآلهة، ولكن هذا المجرى الذى يموج بالآلهة ليس فى الحقيقة إلا مجرى لمشاعر الإنسان.

(33)

المظاهر غير الدينية تكشف النقاب عن جوهر الدين وأصله بطريقة واضحة. ومن هذه المظاهر غير الدينية، والتى كانت موضع نقد قبل الأتقياء الوثنيين، أن الإنسان بصفة عامة يلجأ إلى الدين ويتضرع إلى الله فقط فى أوقات المحن؛ ولكن هذه الحقيقة بذاتها توضح لنا مصدر الدين. ففى المحنة يدرك الإنسان ألم عدم قدرته على تحقيق رغباته – سواء كانت هذه المحنة محنته أو محنة الآخرين – فهو يجد يده مغلولة، ولكن الآلام العصبية ليست هى فى نفس الوقت الآلام الحسية، إغلال قدرته، الطبيعة ليست هى فى نفس الوقت أغلالاً على إرادتى أو قلبى،

---

[1] كانت الآلهة القديمة خيرة. وكان الخير هو النتيجة والثمرة غاية الفعل الذى أرغب وهو منفصل عنى. يقول لوثر أن تبارك شيئاً معناه أن ترغب فى شئ خيراً، وإذا باركنا فإننا لا نفعل شيئًا آخر سوى أننا نتمنى خيرًا، ولكنه فى إمكاننا أن نحقق رغباتنا بذاتنا وإنما يحققها الله ويثبت تأثيرها، وهذا يعنى أن الناس كائنات قادرة على التمنى، أما الآلهة فهى تحقق هذه الأمانى، وهكذا فإنه حتى فى الحياة العادية، فإن كلمة الله التى تستخدم بصفة متكررة، ليست شيئًا سوى التعبير عن الأمانى "منحك الله أطفالاً" يعنى أتمنى لك أطفالاً. والفرق بين هاتين الجملتين هو أن الجملة الأخيرة بها كلمة أتمنى التى تعبر عن الذات وهى ليست كلمة دينية بينما الجملة الأولى فهى جملة دينية موضوعية.

وعلى العكس، فكلما كانت يداى مقيدتين كلما تحررت الأمـــانى، وكلمـــا ازدادت الرغبـــة فـــى الخلاص ازدادت قدراتى أو طاقاتى وبحثى عن الحرية وأصبحت إرادتى غير محـــدودة وقـــوة القلب الإنسانى أو إرادته تتأثر بحزنه والتى بولغ فيها إلى حد اعتبارها إنسانًا خارقًا للعادة تلك، هى قوة الآلهة غير المحدودة. الآلهة قادرة على فعل ما يرغب فيه الإنسان، بمعنى أنها تطبـــع قوانين قلب الإنسان. فعلاقة الإنسان بروحه، تعادل علاقة الآلهة بالعالم المحسوس؛ فما يســـتطيع أن يفعله الإنسان فى حيز إرادته وخياله وقلبه فى لمحة بصر، وفى أى مكان بعيدًا كان أو قريبًا هو نفسه ما تستطيع الآلهة أن تفعله فى العالم الطبيعى. فالآلهة تجسيد لرغبـــات الإنســـان، وإذا تحطمت القيود الطبيعية لقلب الإنسان وإرادته، يصير الإنسان كائناً ذا قوة غير محدودة، تعـــادل قدر الإرادة. والظواهر غير الدينية لهذه القوة "الخارقة للطبيعة" للدين تتمثل فى ممارسة الســـحر بين الشعوب المختلفة، حيث تظهر الإرادة المجردة بشكل ملموس فى صـــورة آلهـــة تفـــرض سلطاتها على الطبيعة. ولكن عندما أمر إله إسرائيل تلبية لرغبة Elyah's أمر الشمس أن تتوقف عن الحركة والسماء أن تمطر طبقاً لرغبة Joshua's، أو عندما قام المسيح بشـــفاء المرضـــى وإحياء الموتى لإثبات قداسته وقدرته على تحقيق كل رغبات الإنسان، وفى هذا الموضـــوع، أى فى المسيحية، أو فى ممارسة السحر تظهر الإرادة المجردة أو الرغبة المجردة أو الكلمة المجردة القدرة التى تتحكم فى الطبيعة. والفرق الوحيد هو أن الدجال الساحر يحقق بطريقة لا دينية، فى حين يحقق اليهود أو المسيحى نفس الهدف بطريقة دينية، ففى حين يضع الساحر القدرات داخل ذاته، يجسم المسيحى أو اليهودى هذه القدرات فى صورة الآلهة وفى حين يحاول الساحر تأكيـــد ذاته وقدرته، يحاول المسيحى أو اليهودى إظهار إرادة خارقة لإرادة عليـــا. وباختصـــار يقـــوم الساحر بالعمل من أجل ذاته وبنفسه ويقوم المسيحى أو اليهودى بذلك من أجل الله وبالله qoud quis per alum fecit ipse fecisse putatur، ولكن المثل الشائع – القائـــل أن مـــا يفعلـــه الإنسان من خلال إنسان آخر يرجع الناس الفضل فيه للأول – ينطبق على هذا الموقف؛ ومعناه أن الإنسان يفعل من خلال الله ما يفعله الله فى الحقيقة بنفسه.

(34)

ليس للدين وظيفة أو ميل، على الأقل فيما يتعلق أساساً بالطبيعة سوى تغيير أصل الطبيعـــة غير المعروف إلى أصل شائع ومعروف؛ بالإذابة melt الطبيعة التى هى، فى ذاتهـــا، وصـــلبة

كالحديد فى وهج نار القلب من أجل الأهداف الإنسانية؛ بمعنى أنها لها نفس هدف الحضارة التى تهدف إلى تخلق من الطبيعة بصفة نظرية كائنًا قابلاً لتشكيل وللتوام مع رغبات الإنسان، وما تحاول أن تصل إليه الثقافة بوسائل اكتسبتها من الطبيعة، يصل إليه الدين، دون الوسائل، أو من خلال الوسائل الخارقة، كالصلاة والإيمان والقداسة والسحر. وهكذا نجد كل شئ يتقدم بحضارة البشرية أصبح سببًا للنشاط، وللنشاط الذاتى والانثربولوجى، بعد أن كان سببًا للدين أو اللاهوت؛ والأمثلة على ذلك هى: السياسة والطب وقانون الإنسان كمكونات للحضارة والتى كانت لا تزال حتى الآن بين الشعوب غير المتحضرة مرتبطة بالدين[1]. هذا حق أن الحضارة والثقافة غالبًا ما تعجزان عن تلبية رغبات الدين، إذ أنه لا يستطيع تحطيم حدود الإنسان التى تستمد أساسها من طبيعته. وهكذا تنجح الثقافة فى تحسين علم إطالة الحياة prolongating ولكن هذا العلم لن يصل أبدًا إلى تحقيق الخلود. وهذه الرغبة المطلقة التى لا يمكن تحقيقها تترك للدين.

(35)

فى الدين الطبيعى يتوجه الإنسان بنفسه إلى شئ مضاد بطريقة مباشرة للإرادة الأصلية ولمعنى الدين؛ فهو هنا يضحى بمشاعره وفكره من أجل كائن هو نفسه بدون مشاعر أو تفكير. فهو يضع أعلاه ما يود أن يضعه فى مكان أدنى منه؛ وهو يعبد ما يتمنى أن يحكم، ويعشق ما يكره فى الحقيقة، ويطلب العون ممن يبحث عن العون للوقوف ضده. وهكذا ضحى الإغريق فى titane للرياح بتهدئة روعها، وبنى الرومان معبدًا للحمى حتى يتقوا شرها؛ وهكذا صلى tungusians فى وقت الوباء بإخلاص وورع لهذا المرض الذى كان يودى بحياتهم وبنفس الطريقة ضحى الـ Widahians فى غينيا للبحر الثائر وتوسلوا إليه بأن يهدأ وأن لم يمنعهم ذلك من اصطياد الأسماك؛ وهكذا أيضًا خاطب الهنود الوجود، الله، الروح عند قدوم الريح عند معبر مياه Monitou وتوسلوا إليه أن يحميهم من كل الأخطار، وعلى هذا المنوال أيضًا وبصفة عامة لا تعبد الأمم الخير وإنما تعبد جوهر الشر الكامن فى الطبيعة أو على الأقل ما يبدو لهم كذلك[2]. ومن وجهة نظر دين الطبيعة يعلن الإنسان حبه

---

[1] وقد كان الدين هكذا بين الشعوب غير المتحضرة فى الأزمنة البدائية كان وسيلة للتحضر ولكن الدين فى العصور المتحضرة يمثل سبب الوقاحة rudeness وهو معاد للتعليم.

[2] وفى هذا المجال أيضًا يمكننا أن نناقش عبادة الحيوانات الضارة.

لتماثل ما يجسد خامد a corpsa، ولا عجب فى أن يلجأ الإنسان إلى وسائل تنم عن اليأس والاختلال العقلى حتى يجعل نفسه مسموعًا، ولا عجب فى أن ينزع الإنسان من نفسه إنسانيته لتهدئة روع الطبيعة، فهو قد يذهب إلى حد سفك دماء أخيه الإنسان حتى يستطيع أن يلهم الطبيعة بالمشاعر الإنسانية.

وهكذا اعتقدت شعوب ألمانيا الشمالية أن التضحية الدينية يمكنها أن تهب التماثيل الخشبية اللغة والمشاعر الإنسانية، كما اعتقد الألمان أنهم يستطيعون أن يغدقوا الإيمان واللغة والقداسة للأحجار التى يعبدونها، ولكن باءت كل المحاولات التى بذلوها لكى يهبوها الحياة بالفشل، فالطبيعة لا تستجيب لعويل الإنسان وطلباته وإنما ترجعه إلى نفسه دون رحمة.

(36)

والحدود التى يتخيلها الإنسان فى عقله أو على الأقل يتخيلها من وجهة النظر الدينية، ليست حدوداً بالمعنى المفهوم إلا فى خياله وعقله؛ لأنها لها جذورها فى جوهر وطبيعة الأشياء وهذه الحدود هى السبب فى أنه لا يستطيع التنبؤ بالمستقبل، أو أن يعيش إلى الأبد أو أن يتمتع بالسعادة دومًا، أو أن يكون له جسم بلا وزن أو أن يحلق مثل آلهة أو أن يضع وعدًا مثل جوبيتر أو أن يضيف شيئًا إلى حجمه، أو أن يجعل من نفسه كائناً غير مرئى، أو أن يعيش مثل الملائكة، دون رغبات حسية، أو باختصار، أن يفعل ما يريد وما يرغب – وبنفس الطريق يوصف الكائن المتحرر من كل القيود، الكائن المقدس المطلق، الكائن ذو الخيال، والكائن ذو الميل العقلى الذى يتحكم فيه الخيال، ومهما يكن الشئ الذى هو موضع العبادة سواء كان قوقعة Snail shell أو حصاد pebble فهو يكون "مخلوقًا له قلب وخيال قادر على التأمل. وهذا ما يبرر القول الأكيد أن الإنسان لا يعبد الأحجار لذاتها أو الأشجار لذاتها أو الحيوانات لذاتها، أو الأنهار لذاتها، وإنما يعبد الآلهة المتجسدة فيها، يعبد الأرواح ولكن هذه الأرواح التى جسدها فى هذه الأشياء ليست إلا انعكاس خياله".

تماماً كروح الميت التى هى صورة خيالية تعيش فى ذاكرتنا والتى يتخيلها الإنسان المتدين على أنها أشياء وجدت من قبل، يتخيلها ذلك الإنسان الذى لا يفرق بين الشئ وفكرته، والذى يعتقد أن هذه الأشياء حقيقية، وموجودة وهذا الخداع الإرادى للنفس، للإنسان التقى يدخل من وجهة النظر الدينية فى نطاق الدين الطبيعى كحقيقة واقعة، داخل الإنسان، لأن الإنسان فى هذا

الموضع يهب الأشياء ذات الطابع الدينى عيونًا وآذانًا، يعرف أنها عيون وآذان غير طبيعية، ومع ذلك يعتقد بوجودها، ولذا فإن عيون الإنسان المتدين ليست للرؤية وعقله موهوب له ليس للتعليل. والدين الطبيعى هو تناقض واضح بين الفكر والواقع بين الخيال والحقيقة. فما هو فى الواقع حجر أو قطعة من الخشب ليس بها حياة يعد من وجهة النظر الدينية حيًا. وفى الظاهر ليس هناك إله وإنما شئ مختلف تماماً ومع ذلك لا نراه على حسب ما يعتقدون ولذا فإن الدين الطبيعى معرض بصفة دائمة لعدم التصديق أنه لا يمكنه الصمود أو الاستمرار على سبيل المثال حيث لا تنساب الدماء من شجر نعبده، ولذا فإن الشجر ليس كائناً مقدسًا من يقطن بداخله، ولكن كيف يتخلص الدين من هذا التناقض الشنيع الذى قد يتعرض له من قبل الطبيعة؟ يواجه الطبيعة فقط بخلق شئ غير مرئى وغير محسوس، وجعل هذا الشئ موجودًا فى عالم الإيمان والتأمل والخيال. وبالاختصار داخل عقل الإنسان الذى هو بدوره كائن روحى.

(37)

بمجرد أن يعتنق الإنسان مبدأ سياسيًا من الكائن الخير المحسوس أو بصفة عامة من كائن يميز نفسه عن الطبيعة، فإن الإنسان يركز نفسه فى داخله، كما يتغير الإله الذى يعبده من إله طبيعى إلى كائن سياسى يختلف تمامًا عن الطبيعة. إن ما يرشد الإنسان إلى تمييز جوهره عن الطبيعة وبالتالى تمييز آلهة عن الطبيعة، هو ارتباطه مع أناس آخرين، بمجتمع تتميز فيه القوى التى يعى بها وشعوره بالاعتماد على قوى الطبيعة وتتجسد هذه القوى فى فكره وخياله فقط كالقوى السياسية والأخلاقية المجردة مثل: قوة القانون، والرأى العام[1] والشرف والفضيلة – فى حين يحتل وجوده الطبيعى مكانة ثانوية بالنسبة لوجوده الإنسانى والسياسى والأخلاقى. وحيث تنحدر قوة الطبيعة، وقوة الموت والحياة، تنحدر إلى أداة للقوى السياسية والأخلاقية. جوبيتر هو إله البرق والرعد، ولكنه يمتلك هذه الأسلحة الجبارة ليخضع من يعارضون أوامره، وجوبيتر هو أبو الملوك "الذى انحدرت الملوك منه". وهكذا يمتلك جوبيتر عن طريق البرق والرعد قوة وهيبة الملوك[2]. ونقرأ فى كتاب القانون Menu أن "الملك يحرق العيون والقلوب كالشمس، وهكذا لا

---

[1] قال هزيود بوضوح أن الشهرة والشائعات والرأى العام تمثل آلهة.

[2] وعلى الرغم من ذلك فإن الملوك الأصليين يجيب تمييزهم عما يسمى الملوك الشرعيين لأن الملوك الشرعيين باستثناء حالات شاذة فردية كانوا فى الأصل أفرادًا عاديين ليسوا على جانب كبير من الأهمية فى حين كان الملوك الأصليون أفرادًا تاريخيين غير عاديين ومميزين. وتأليه =

يستطيع مخلوق بشرى على الأرض أن ينظر إليه. فقوامه نار وهواء، وهو الشمس والقمر، وهو إله قوانين الأجرام. والنار تحرق أسرة بأكملها بما فى ذلك ما تمتلكه من ماشية وغيرها". "فى شجاعة الملك اقتناص وفى غضبه موت"، وبنفس الطريقة أمر إله الإسرائيليين رعاياه أن يمشوا بين البرق والرعد، فى الطرق التى أمرهم بها كى تزدهر حياتهم ويمتد بهم البقاء فى الأرض. وهكذا تختفى قوة الطبيعة وشعور التبعية لها أمام القوى السياسية والأخلاقية.

وفى حين تخفى أشعة الشمس عن عابد الطبيعة كل شئ حتى أنه يصلى للشمس كل يوم مثل Katehinian ويتضرع إليها بألا تقتله، تخفى الأهواء السياسية عن عيون تابعيها أيضًا كل شئ حتى أنهم يركعون أمامها كقوى مقدسة لأن لها الأمر والنهى فى بقائهم أو موتهم، والدليل على ذلك الألقاب التى كان يلقب بها أباطرة الرومان والتى مازالت باقية بين المسيحيين، ومن ضمن هذه الألقاب: "قداستكم Your divionity"، خلودكم Your eternity وحتى هناك بعض الألقاب فى هذا المضمار بين المسيحيين اليوم مثل: "فخامتكم" Majesty و"قداستكم" Holiness وكل هذه الألقاب التى كانت تلقب للآلهة هى ألقاب للملوك، وفى الحقيقة يحاول المسيحى أن يبرر هذا ويعزوه إلى أن الملك هو ممثل الله فى الأرض، وأن الله نفسه هو ملك الملوك، ولكن هذا التبرير ليس سوى خداع. وفى حين أن قوة الملك محسوسة مجسدة فى ذاتها فإن قدرة ملك الملوك هى مجرد قدرة غير مباشرة فالله يعرف بأنه حاكم هذا العالم ككائن سياسى بصفة عامة حيث يقوم هذا الكائن الملكى بحكم الإنسان والتأثير فيه حتى يوعز إليه بعبادته ككائن خارق، يقول Menu: "أنشأ براهما فى بداية رسالته العقاب متجسدًا فى صورة نور خالص واعتبره أبنًا له بل اعتبره [الخالق] Auther أو المستبد العادل كحام حامى كل المخلوقات".

والخوف من العقاب يمكن هذا العالم من الاستمتاع بسعادته "وهكذا يقدس الإنسان قوانين

= البشر المتميزين وخاصة بعد موتهم يشكل انتقالاً طبيعيًا من الديانة الطبيعية إلى الديانات الميثولوجية على الرغم من أن هذا الانتقال قد يحدث فى نفس الوقت عن طريق عبادة الطبيعة. وعباد البشر المتميزين على الرغم من ذلك ليست بأى حال من الأحوال مقصورة على عصور الرخاء، وهكذا جعل السويديون من الملك ارش Erich إلهًا فى عصر المسيحية وكانوا يقدمون له القرابين بعد موته.

العقاب الجنائية، والقوى الحاكمة للعالم، والنظام الجنائى فى ذاته هو نظام الطبيعة، فلا عجب أنه يجعل الطبيعة تتراحم أو تتعاطف مع أهوائه ومتاعبه السياسية، حتى أنه يجعل المحافظة على هذا العالم معتمدة على المحافظة على العرض الملكى أو المحافظة على البحر المقدس. فما يهمه، بالطبع يهم كل الكائنات الأخرى؛ وما يحجب الضوء عن عينيه يحجب أشعة الشمس البراقة؛ وما يجيش فى صدره، يحرك السموات والأرض، والوجود بالنسبة له هو الكائن للكون وهو وجود العالم ووجود كل الموجودات.

(38)

لماذ لا يمتلك الشرق حياة متقدمة حديثة كالتى يمتلكها الغرب؟ لأنه فى المشرق لا تختفى الطبيعة وراء الإنسان، ولا يختفى بريق النجوم والأحجار الكريمة وراء بريق العيون، ولا يختفى الضوء المنبعث من الرعد بالضوء الذى ينبعث من خيال الإنسان ولا يشغله مسار أحداث الحياة اليومية عن مسار الشمس، ولا يشغله تغير الموضع بتغير الفصول حقًا يخضع الإنسان الشرقى ويركع على قدميه فى التراب أمام العظمة الملكية، والقوة السياسية، ولكن هذه العظمة التى يخضع لها ليست إلا انعكاسًا للشمس والقمر، فالملك موضع إعجاب لا ينبعث من عوامل أرضية ولا بشرية، إنما إعجاب سماوى مقدس، ولكن الإنسان يختفى بجانب الله، ويثبت الإنسان ذاته بدون حرج كإنسان ويضع نفسه فى المقدمة فى الأرض التى تخلو من الآلهة وحيث تصعد الآلهة إلى السماء وتستحيل من كائنات محسوسة إلى كائنات خيالية؛ هناك فقط يتوفر للإنسان المكان هناك علاقة مشابهة بين الرجل الجاد فى الشرق والرجل فى الغرب كعلاقة المزارع بسكان المدينة. ففى حين يعتمد المزارع على الطبيعة، يعتمد الآخر [ساكن المدينة] على الإنسان، وفى حين يعتمد المزارع على التغيرات الطبيعية يعتمد سكان المدينة على الدولة والاقتصاد، وترتبط حياة المزارع بالأجرام السماوية ترتبط حياة سكان المدينة بالتحديث والرأى العام. ولذا فإن سكان المدينة فقط هم من يضعون التاريخ القائم على الباطل ويستطيع أن يصنع الأحداث التاريخية من يضحى بقوى الطبيعة فى سبيل الرأى وفى سبيل السمعة، وأن يضحى بوجوده المادى فى سبيل أن تتذكره الأجيال القادمة.

(39)

وطبقـاً لاثناسـيوس Athenaeus كاتـب الكوميـديا الإغريقـى خاطـب أنكسـندر Anaxandrides المصريين هكذا قائلاً: "أنا لا أناسب مجتمعكم؛ فعاداتنا وقوانينا لا تتفق – فأنتم تعبدون العجل Ox الذى ضحى به للآلهة، وثعبان السمك يمثل لكم آلهة عظيمة، بينمـا هو مصدر اشمئزاز لىّ، وأنتم تبتعدون عن لحم الخنزير، إلا أننى أتمتـع بأكلـه وتكنـون الاحترام والتبجيل للكلب فى حين أقوم بضربه إذا اختطف فتات العيش منى، وتقوم ثـائرتكم إذا حدث شئ لقط، فى حين أكون سعيدًا بهذا الذى حدث له، بل أننى أقوم بسلخ جلده عنـه، إنكم تولون المزيد من الاهتمام للفأر فى حين لا أعجب به".

هذا الحديث يجسد تجسيدًا تامًا الفرق المحدود واللامحدود، أى أن بين المتدين صـاحب الدين الطبيعى ومن لا يعبأ بالدين الطبيعى. فالطبيعة هناك، أى فى الشرق موضع عبادة، فى حين أنها هنا مصدر متعة؛ والإنسان هناك موجود للطبيعة أما هنا، فالطبيعة موجـودة مـن أجل الإنسان، وهناك [فى الشرق] الطبيعة هى الغاية، فى حين أنها هنا وسـيلة، والطبيعـة هناك تعلو على الإنسان فـ حين أنها هنا تخضع له[1]. ولهذا السبب بالذات فإن الإنسان هناك يبدو غريباً، بعيدًا عن نفسه، بعيداً عن قدره الذى يوجهه لنفسه فقط، أما هنا فـإن الإنسـان متعقل ومركز على نفسه وواع بنفسه، وهناك يقلل الإنسان من قيمة نفسـه إلـى مسـتوى الحيوان كما يقول هيردوت كى يثبت ولاءه للدينى أو يضعه أمام الطبيعة، أما هنـا فيرتفـع بدافع وعيه وقدرته وكرامته إلى مرتبة الآلهة، وهذا دليل واضـح، أنـه يتسـاوى بالآلهـة السماوية، وأن دمه مثل دم هذه الآلهة، وأن الدم المعنوى للآلهة هو دم من صـنع الخيـال الخصب وليس له وجود فى عالم الطبيعة.

(40)

العالم والطبيعة يظهران للإنسان كما هما، فهو يرى كما يتيح له خياله، يـرى مشـاعره وتخيلاته بطريقة مباشرة ويقيس الحقيقة والواقع تلقائيًا؛ وتبدو الطبيعة "له كمـا يبـدو هـو

---

[1] سأقارن هنا بين الإغريق والإسرائيليين بينما أوضحت فى "جوهر المسيحية" الفرق بينهمـا، هـذا ليس تناقضًا على الإطلاق لأنه عندما تختلف الأشياء فإن هذه الأشياء قد تتوافق فى مجال المقارنة مع شئ ثالث، أضف إلى هذا إن الاستمتاع بالطبيعة يتضمن أيضًا متعتها الجمالية والنظرية.

لنفسه"، وبمجرد أن يدرك الإنسان أن حياته تتطلب الاستعانة بقدراته الخاصة. على الـرغم من وجود الشمس والقمر، والسماء والأرض، والنار والماء، والنباتات والحيوانات "وبمجـرد أن يدرك أن الناس، بغير حق، الآلهة، وأنهم هم الذين يتسببون فى تعاسة أنفسهم" على الرغم من وجود القدر، وأن المرض والتعاسة والموت نتاج للرذيلة، وأن نتاج الفضيلة هو الحكمة، والصحة، والحياة والسعادة، وبناء على ذلك فإن القوى التى تؤثر فى مصير الإنسـان هـى إرادته، وتفكيره، وبمجرد أن يتخطى الإنسان المرحلة البدائية التى كانت تتحكم فيه العـادات الطارئة وأصبح كائنًا يقرر مصيره بناء على أسس وقواعد تتسم بالحكمة والعقـل، عندئـذ تظهر له الطبيعة، والعالم كشئ معتمد على فكره وإرادته متأثرًا بهما.

(41)

حين يرتقى الإنسان بفكره وإرادته فوق الطبيعة فإنه يصبح خارقًا للطبيعة، ويصبح الإله أيضًا خارقًا للطبيعة، وعندما ينصب الإنسان نفسه حاكمًا على السمك فى الماء والطير فـى الهواء وعلى كل الأرض بما عليها من كائنات، فإن حكم الأرض يبدو بالنسـبة لـه أسـمى الأفكار وأسمى آيات الوجود. ويكون موضع عبادته وبالتالى موضع تدينه خالق هذه الطبيعة، لأن الخالق نتيجة ضرورية للحكم. وإذا كان إله الطبيعة هو خالقها مبـدعها فإنهـا عندئـذ ستكون مستقلة عنه فى أصلها ووجودها وتكون قدرته محدودة وناقصة – لأنه لو كان قادراً على خلقها فلما لم يخلقها؟ وحكمه لها مبنيًا على الاغتصاب فقط وليس حكمًا شرعيًا. إننـى أنتج فقط وأضع ما يقع فى نطاق قوتى تماماً وأمتلك، ولذا فإن حكم التحكم لا يعترف بـه إلا إذا كان الشئ من إنتاجك أو من صنعك فهو يكون طفلاً لأننى أكـون والـده. كانـت آلهـة الوثنيين أيضًا سادة الطبيعة، هذا حقيقى، ولكنهم لم يكونوا خالقين لها ولـذا كـانوا حكامًـا دستوريين محدوى السلطة، ليسوا ملوكًا مطلقى الأمر "بمعنى أن الوثنيين لـم يكونـوا بعـد خارقين للطبيعة أو أصحاب قوة مطلقة".

(42)

أطلق المؤلهون على عقيدة وحدة الإله عقيدة خارقة للطبيعة من الأصل، دونما اعتبار أن التوحيد نابع من الإنسان، وأن مصدر وحدة الأله هو وحدة الفكر والوعى البشـرى. العـالم منتشر أمام عينى انتشارًا متنوعًا، بلا حدود ولكن هذه الأشياء التى لا تحصى عددًا: كالشمس

والقمر والنجوم والسماء والأرض، والقريب والبعيد، الحاضر والغائب كـل هـذه الأشـياء يحتويها عقلى. ذلك الكائن ذو العقل أو الوعى، ذلك الكائن العجيب الخارق للطبيعة بالنسـبة للرجل المتدين (أعنى الرجل غير المتعلم)، ذلك الكائن الذى لا يحد من قدراتـه الوقـت أو الزمان أو المكان والذى لا يحد من قدراته أيضًا أى شئ، والذى يشتمل على كل شئ وكـل كائن لا يراه أحد، ذلك الكائن، وضعه الموحدون فى مقدمة العالم، وجعلوه سببًا له (للعـالم). الله يتكلم، الله يفكر فى العالم، والعالم موجود وهو يقول أن العالم غير موجود ولا يفكر فيه، إنه غير موجود، إننى يمكننى فى خيالى وبإرادتى أن أجعل كل الأشياء، وبالتالى أن أجعـل العالم نفسه يظهر أو يختفى، هذا الإله خلق العالم أيضًا من العدم، وإذا أراد إحالته إلى العدم أيضًا فيكون لا شئ سوى تجسيد من قوة خيال الإنسان. بالنسبة لىّ يمكننى بإرادتى أن أتخيل العالم على أنه موجود أو غير موجود، وأن أؤكد وجوده أو أنكره. وهذا اللاوجـود الـذاتى المتخيل للعالم لم يجعله الموحدون وجود حقيقيًـا موضـوعيًا. بينمـا يجعـل المشـركون Polytheism وأصحاب الدين الطبيعى عامة الأشياء الحقيقية متخيلة. فى حين أن الموحدين من جهة أخرى يجعلون الأشياء الخيالية والأفكار، أشياء حقيقية، أو يجعلونها جوهر العقـل والإرادة والخيال أو كائناً علويًا مطلقًا. يقول أحد اللاهوتيين: "إن قوة الله تمتد إلى قوة خيال الإنسان" ولكن أين حدود هذه القوى؟ ما هو المستحيل على التخيل؟ يمكننى أن أتخيل أى شئ موجود على أنه غير موجود وأى شئ غير موجود على أنه حقيقى؛ وبالتالى فإنى أتخيل هذا العالم على أنه غير موجود، ومن ناحية أخرى أتخيل أكثر من عالم موجود. إن مـا أتخيلـه على أنه حقيقة فهو ممكن. ولكن الله هو الكائن الذى لا يستحيل عليه شئ، فهو خالق لعـوالم لا نهاية لها وبيده ملكوت كل شئ يمكن أن نتخيله، وهو فى الواقع لا شئ سوى تجسيد أو تحقيق لخيال الإنسان ولفكره ولتأمله، وهو فى خيال الإنسان حقيقة واقعة، وهو الكائن المطلق.

(43)

التأليه أو التوحيد ينبعان فقط من ربط الإنسان للطبيعة بنفسه، لأن الطبيعة تخضع نفسها للإنسان دون إرادة أو وعى، تخضع نفسها ليس لكل ما يحتاجه فقط ووظائفه العضوية وإنما لكل أهدافه الواعية وملذاته وتتبع من حيث يجعل الإنسان جوهر هذه العلاقة وبالتالى يجعلـه

نفسه هدفًا ومركزًا ووحدة للطبيعة[1]. وحيث يكون هدف الطبيعة خارج ذاتها، فإن من الضرورى أن يكون سببها وبدايتها خارجها وحيث توجد الطبيعة فقط لأجل كائن آخر فبالضرورة أن توجد بواسطة كائن آخر، وهو كائن كان يضع فى اعتباره عندما خلق الطبيعة، إن الإنسان سيتمتع بالطبيعة ويستفيد منها لخيره ومنفعته. ولذا فإن "بداية" الطبيعة تتوافق مع "الإله" حيث تتوافق أهدافها مع "الإنسان" أو بعبارة أخرى فإن المذهب القائل أن الله هو "خالق هذا العالم" مصدره ومعناه العقيدة القائلة بأن الإنسان هو "هدف الخلق". لو شعرت بالخجل من الاعتقاد القائل بأن العالم مخلوق من أجل الإنسان إذن فأنت ستشعر أيضًا بالخجل من الاعتقاد من أن العالم أساسًا مخلوق. هناك بعض القضايا المدونة مثل: "فى البداية خلق الله السماء ثم الأرض" وفى عبارة أخرى "الله أوجد نورين عظيمين" وخلق النجوم أيضًا، ووضعها فى (قلب) السماء لترسل شعاعها للأرض. وتتحكم فى حركة الليل والنهار". إذا قلت أن الإنسان هو هدف الطبيعة وأن ذلك مصدر فخر للإنسانية، فيجب عليك أن تعتقد أن خالق العالم هو مصدر فخر للإنسانية وهذا النور الذى يشع من أجل الإنسان هو نور اللاهوت، ذلك النور الذى ينتشر وحده فى شتى الأرجاء من أجل كائن مرئى يشير أيضًا إلى كائن مرئى كمسبب.

(44)

الكائن الروحى الذى يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقها وموجدها ليس إلا "الجوهر الروحى للإنسان نفسه"، والذى يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما، إنه جعل علة الطبيعة، علة المؤثرات التى لا يستطيع عقله الإنسانى وإرادته أو فكره أن ينتجها، ولأنه بالتالى يجمع جوهر الطبيعة المختلفة مع الجوهر الروحى لذاته[2].

---

[1] يطلق أحد كتاب الكنيسة على الإنسان "الربط بين كل الأشياء، لأن الله أراد أن يشمل الإنسان على كل العالم فى وحدة واحدة، نتيجة لذلك فإن كل الأشياء تتجمع وتتكاثف فى سبيل مصلحته والإنسان بالتأكيد جوهر شخص للطبيعة هو هدف الطبيعة ولكن ليس هدفاً بالمعنى المنافى للطبيعة والخارق لها، بالمعنى الغائى واللاهوتى".

[2] هذه الوحدة بين الأخلاقى والطبيعى للإنسان وليس للكائن الإنسانى، ينتج عنها ثالث ليس بإنسان وليس بالطبية ولكنه خليط منهما وهما مثلاً للغموض والتأمل وذلك بسبب تحكمه فى طبيعة هذه الوحدة.

إنها الروح المقدسة التى تجعل الحشائش تنمو، والتى تشكل الطفل فى بطن أمه، والتى تسير الشمس فى مسارها، والتى تكوم الجبال، والتى تتحكم فى الرياح، والتى تحتوى البحر بقدراتها، كيف تقارن عقل الإنسان وهذه الروح! إنه كائن صغير، محدود، تافه، وإذا رفض العقلانيون تجسيد الله والوحدة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الآلهية للإنسان، فإنهم يفعلون ذلك لأن فكرة الله فى عقولهم تخفى فكرة الطبيعة، كما تتراءى لعينى الإنسان عن طريق التلسكوب الفلكى. كيف أن هذا الكائن الدنيوى اللامحدود والعظيم والذى يتمثل ويؤثر فقط فى هذه الدنيا الكبيرة اللانهائية، كيف ينزل إلى الأرض من أجل الإنسان الذى يتلاشى أمام عظمة هذا الكون؟ ياللخيال الإنسان من حقارة وعدم قيمة! وقصر الله على الأرض وتجسيده فى صورة إنسان يشبه تكثيف المحيط فى قطرة ماء أو تصغير حلقة Saturm إلى خاتم صغير، إنها فكرة قاصرة أن تعتقد أن الكائن الكبير محدود على الأرض وعلى الإنسان أو أن الطبيعة وجدت بسببه أو أن الشمس ترسل أشعتها من أجل الإنسان، وأنتم لا ترون أيها العقلانيون ذوو النظرة الضيقة أنها ليست فكرة الله وإنما فكرة الطبيعة التى تتعارض من داخل نفسها لوحدة الله والإنسان وتظهرها على أنها تناقض لا tertium comprationis معنى له؛ فأنتم لا ترون أن مركز الوحدة بين الله والإنسان ليست البداية التى نسبتم لها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، قدرات الطبيعة، ولكنها ذلك الكائن الذى يرى ويسمع، لأنكم ترون وتسمعون، والذى يعى ويملك فكرة وإرادة لأنكم تمتلكون هذه القدرات، أو بعبارة أخرى، ذلك الكائن الذى تميزونه عن الطبيعة، لأنكم تميزون أنفسكم عنها. ماذا سيكون إذن موضع اعتراضكم إذا ظهر ذلك الكائن كإنسان حقيقى أمام أعينكم؟ كيف يتأتى لكم أن ترفضوا النتائج إذا تمسكتم بالمقدمات؟ كيف يمكنكم إنكار وجود الابن إذا اعترفتم بالأب؟ وإذا كان الإله الإنسان من صنع خيال الإنسان ومن رغبته الذاتية فى التأليه، فإنكم يجب أن تعترفوا أيضًا بخالق الطبيعة، على أنه من خلق الخيال الإنسانى ورغبة الإنسان فى تمييز نفسه وجعلها فوق الطبيعة. ولو أردتم كائناً مع الإنسان فى صفاته anthropomorphism دون أى صفات إنسانية سواء كانت صفات عقلية أو قلبية، لذا فإنكم يجب أن تتحلوا بالشجاعة وتتخلوا عن الله تمامًا، وأن تعبدوا الطبيعة المجردة لذاتها كأساس لوجودكم، وما دمتم تعترفون بوجود مختلف وتجسدون فى الله صفاتكم، وما دمتم تضعون جوهركم

وطبيعتكم فى الكائن الدنيوى الأول، ونظرًا لأنكم لا تميزون أى كائن آخر عن طبيعة الإنسان سوى الطبيعة فإنكم من الناحية الأخرى لم تعرفوا أى كائن يتميز عن الطبيعة سوى الإنسان نفسه.

(45)

إن تصور جوهر الإنسان ككائن موضوعي يختلف عن الإنسان، أو باختصار تشخيص جوهر الإنسان، يجسد الكائن الموضوعى الذى يختلف عن الإنسان، بمعنى أن تصور الطبيعة ككائن إنساني[1]. ولذلك فإن الإرادة والفكر يظهران للإنسان كقوة أولية وكعلل الطبيعة فقط لأن المؤثرات غير المقصودة للطبيعة تظهر له في ضوء فكره كمؤثرات مقصودة، وكأهداف وكأغراض، والطبيعة نفسها بالتالى ككائن فكرى (أو على الأقل كشئ يتمتع بالعقل). كما يرى كل شئ عن طريق الشمس – أو آله المس Helios الذى يسمع ويرى كل شئ – لأن الإنسان يرى الأشياء فى ضوء الشمس، ولذا فإن كل هذه الأشياء تدخل إلى حيز فكر الإنسان، لأن الإنسان يفكر فيها؛ وهى من عمل العقل، لأنها تمثل بالنسبة له موضعًا لتفكيره، لأنه يقيس النجوم والمسافات بينهما، فإن هذه المسافات قيست بالفعل، لأنه يطبق الرياضيات لفهم الطبيعة وقوانينها، فإن هذه الرياضيات والقوانين طبقت على الطبيعة، ونظراً لأنه يرى نهاية حركة معينة، ونتيجة تطور معين، ووظيفة عضو معين، فإن هذا الهدف سواء كان وظيفة أو نتيجة فى حد ذاته موضوع للتنبؤ، ونظراً لأنه يمكن تخيل عكس الأوضاع أو اتجاهات الأجرام السماوية، وبعض الاتجاهات الأخرى التى لا تحصى، ونظرًا لأنه أدرك فى نفس الوقت أنه إذا تغير هذا الاتجاه، فإن سلسلة من النتائج المثمرة سوف تكون مستحيلة، ولذا فإنه يعتبر هذه السلسلة من النتائج دفعًا فى هذا الاتجاه نفسه، ولذلك فإن هذا الاتجاه اختير بترو وحكمة ضمن عدد كبير من الاتجاهات الأخرى، التى توجد فى عقل الإنسان وتم هذا الاختيار على أساس نتائجه الخيرة. ومبدأ التفكير يكون بالنسبة للإنسان مباشرة ودون تميز هو مبدأ وجوده، فموضوع التفكير هو موضوع الوجود، فكر الموضوع هو جوهره

---

[1] من هذه الوجهة من النظر لا يعد خالق الطبيعة شيئًا سوى جوهر الطبيعة، وهو يجرد عن الطبيعة ويميز بوسائل التجريد، ونظراً لأن الطبيعة موضوع الاحساسات، وبواسطة الخيال تغيرت الطبيعة إلى كائن إنسانى (كائن يشبه الإنسان) وبالتالى بسطت واتخذت صورًا تجسمت وتأنست وتشخصت.

البعدى، يفكر الإنسان فى الطبيعة على أنها مختلفة عما هى عليه بالفعل، ولا عجب فـــى أن يفترض أن سبب وجودها كائنًا آخر غيرها، كائنًا يوجد فى عقله فقط، كائنًا يوجد حتى فـــى جوهر عقله. يعكس الإنسان نظام الأشياء فى الطبيعة، فهو يجعل قمة الهرم قاعدته، ويعتبـــر أن السبب فى وجود شئ هو ظهور هذا الشئ فى الواقع ولا ينظر وراء ذلك – واقع الشـــئ يسبق وجوده فى عقل الإنسان، ولهذا السبب فإن جوهر العقل وجوهر التفكيـــر لـــيس فقـــط المنطقى وإنما الطبيعى هو الكائن الأول.

(46)

سر الغائية مبنى على التناقض بين الضرورة الطبيعية والإرادة الاعتباطية للإنسان، وبين الطبيعة كما هى وبينها كما يتخيلها الإنسان. لو وضعت الأرض فى مكان آخـــر، لو وضعت مثلاً حيث يوجد عطارد الآن، فإن كل شئ سيموت لأنه لا يتحمل الحـــرارة فيا لها من حكمة أن توضع الأرض فى مكانها المناسب، ولكن ما الحكمة فـــى ذلـــك؟ الحكمة فقط فى التناقض فى التضاد بين حماقة الإنسان التى تضع الأرض من واعـــز فكره فى مكان آخر غير مكانها الذى توجد فيه الآن. إذا فصلت مـــا لا يفصـــل فـــى الطبيعة مثل الأماكن الفلكية للأجرام السماوية، إذا فصلت هذه الأجرام عـــن طبيعتهـــا المادية، فمن المؤكد أن الوحدة فى الطبيعة ستبدو شيئًا حتمياً، وسيبدو لـــك أن المكـــان الذى كانت فيه هو المكان الطبيعى الذى يتفق مع طبيعتها، بخلاف المكان الذى اخترته لها، واعتقدت أنه مناسب لها. ولو أن للثلج لوناً أسود هذا اللون غطى منطقة القطـــب الشمالى فإن كل البلاد الشمالية على الأرض ستكون صحراء كئيبـــة لا تتناســـب مـــع طبيعة الحياة، وتنظيم ألوان الأجرام السماوية يؤكد لنا حكمة وجمـــال تنظـــيم الأرض. حقيقة لو لم يغير الإنسان الأبيض إلى أسود، ولو لم تتخلى حماقة الإنسان عن الطبيعة وترغب فى تغيرها فلن يكون هناك حكمة إلهية تتحكم فى هذه الطبيعة.

(47)

"من الذى اخبر الطيور أن ترفع ذيلها عندما تريد أن تهبط أو أن تخفضه عندما تريـــد أن تطير إلى أعلى؟ من لم يستطع إدراك وجود حكمة عليا عندما يشاهد الطيور تطير، فمن المؤكد أنه أعمى ولا يستطيع إدراك أى حكمة تتمثل فى الفكر، مؤكد أنه لا يرى الطبيعـــة

أو الإنسان. من الذى جعل طبيعة الإنسان أساس الطبيعة، من الذى جعل قوة الفكر القـوة الأساسية، من الذى جعل طيران الطيور يعتمد على بعد الرؤية فى القوانين الميكانيكية فـى الطيران ومن الذى جسد الأفكار المعنوية فى قوانين تطبقها الطيور عندما تطير كما يطبقها السائق عندما يسوق والسباح حين يسبح، مع الفرق بأن الطير يطبق هـذه القـوانين مـن داخله؟ ولكن طيران الطيور ليس مبنيًا على فن، فالفن يوجد فقط حيث يوجد عكس الفـن، وحيث يؤدى عضو معين وظيفته وهو ليس متصلاً بطريقة مباشرة أو بالضـرورة معـه. وهو يعد وظيفة خاصة إلى جانب المهام الأخرى الحقيقية أو الممكنة لنفس العضو. ولكـن الطائر لا يستطيع الطيران بطريقة أخرى، كما أنه ليست لديه الحرية فى ألا يطير، فعليـه أن يطير. والحيوان دائماً يعلم كيف يفعل ما هو قادر على فعله، ولهذا السبب فإنه يفعل هذا بطريقة لا يسبقه فيها أحد، وذلك أنه لا يعرف شيئًا آخر غيره، ولأن قوته تستهلك فى هذه المهمة، ولأن هذه المهمة تتفق تمامًا مع طبيعته. ولذلك لم تستطع أن تفسر أعمال ووظائف الحيوانات، وخاصة أعمال ووظائف الحيوانات الدنيا المزودة ببعض الغرائز الفنيـة، دون أن تمتلك العقل ذا الفائدة الفكرية، هذا فقط لأننـا نعتقـد أن موضـوعات نشـاطها تعـد موضوعات لنا، موضوعات عقلنا ووعينا. وبمجرد أن نعتبر أن أعمال الحيوانات أعمـالاً فنية وأعمالاً اعتباطية فإنه يجب علينا بالضرورة أيضًا أن نعتبر أن سبب ذلك هو تفكيرها، لأن العمل الفنى يتطلب الاختيار والقصد والتفكير وبالتالى كما نعرف فالحيوانات لا تعرف أن تفكر[1]. هل تعرف كيف تعطى النصيحة إلى العنكبوت بالكيفية التى يحمل بها خيوطـه

---

[1] وهكذا فإن الاقيسة Syllogisms بصفة عامة من الطبيعة إلى الله فإن المقدمتين السابقتين مبنيتان على الإنسان، ولذا فإنه لا عجب فى أن تكون نتيجتهما الكائن الإنسانى أو الكائن الشبيه بالإنسان. لو كان العالم إله فمن الضرورة أن يكون هناك مهندس (صانع) وإذا فرض أن الكائنات الطبيعيـة غير مكترثة ببعضها البعض كالبشر عمومًا الذين لا يمكن إدارتهم وتوحيدهم إلا عن طريق قـوة عليا تهدف إلى أى هدف اعتباطى للدولة، إلا الحرب مثلاً فمن الطبيعى إذن أن يكون هناك حـاكم أو يكون هناك من يتولى أمرهم وإدارتهم، وهكذا فإن الإنسان خلق الطبيعة فى بداية الأمر كخلـق إنسانى دون أن يعى ذلك أى جعل جوهره هو جوهرها الأساسى ولكن عندما أدرك فى نفس الوقت أو بعد ذلك الفرق بين أعمال الطبيعة وأعمال الفن الإنسانى ظهر جوهره له كجوهر يختلف عن =

وينسجها من شجرة إلى أخرى، من سطح منزل إلى آخر، أو من جانب مجرى مائى إلى الجانب الآخر؟ بالتأكيد لا؛ ولكن هل تعتقد فعلاً أن هناك حاجة إلى النصيحة في هذه الحالة، أو أن العنكبوت فى موقع يتطلب النصح. إذا أردت أن تحل هذه المشكلة نظريًا بالنسبة له كما بالنسبة لك، فإن هناك فرقًا بين هذا الجانب أو ذلك الجانب، أو بين العنكبوت وبين الشئ الذى يثبت عليه خيوط عشه؟ هل هناك بالضرورة ارتباط بين عظامك وعضلاتك؟ لأن الشئ بدونها لا يعد إلا حاملاً أو معينًا لخيط الحياة والعنكبوت لا يرى ما ترى فكل الاختلافات والفواصل والمسافات كما نراها وندركها بتفكيرنا لا تتوفر لهذا الكائن، مما يبدو لك مشكلة أو معضلة نظرية تستعصى على الحل فيما يفعله العنكبوت دون تفكير، وبالتالى دون أية من الصعوبات التى تواجه تفكيرك كإنسان يفعل. من الذى أخبر حشرات العنب أنها ستعثر على الغذاء بوفرة فى موسم سقوط العنب من على الفروع، أو أنه يتوفر فى البراعم أكثر من توفره فى الأوراق؟ من الذى أرشدها إلى طريق البراعم والفروع؟ فالبراعم تعد بعيدة، ومنطقة غير معروفة لهذه الحشرات، التى ولدت على الأوراق. أننى أعبد خالق هذه الحشرات، والتزم الصمت حيالها. من المؤكد أنك ستلوذ بالصمت عندما ترى هذه الحشرات تعمل لأنك لن تستطيع بعقلك أن تدرك أن البراعم ليست بعيدة بالنسبة لهذه الحشرات بينما هى ترى البراعم والفروع بطريقة تختلف عن الطريقة التى تراها أنت بها، وذلك فإنه انعكاس نظرك فقط هو الذى يكشف لك الطبيعة ويجبرك على رؤية خيوط العنكبوت وعلى التفكير فيها، فالطبيعة لك تعد نظراً ومتعة للعين، ولذلك فإنك تعتقد أن الضوء السماوى الذى تظهر فيه تعتبره الكائن السماوى الذى خلق الحشرة، أى أنك ترى أشعة العين ككبد الطبيعة، والعصب البصرى المحرك لها، والاستدلال على الطبيعة، من خالقها معادل لأن تنجب أطفالاً بغير بصر، أو أن تشبع جوعك برائحة الطعام، أو أن تحرك الصخور لتناسق الأصوات، لو أن Greenlander تعرف على أصل سمك القرش من رائحة بول الإنسان فإن أسس هذا الاكتشاف تعادل

– جوهر الطبيعة، ولكن بعض الصفات منها أو مساو لها ولذلك فإن كل المناقشات التى تهدف إلى إثبات وجود الله كانت مجادلات منطقية فقط أو بالأحرى مناقشات ذات مغزى انثربولوجى لأن الأشكال المنطقية أيضاً أشكال من طبيعة الإنسان.

الأسس الكونية للملحد عندما يتوصل إلى الطبيعة عن طريق تفكيره. من المؤكد أن مظاهر الطبيعة بالنسبة لنا هى السبب ولكن سبب هذه المظاهر ضئيل ضـآلة أن الضـوء سـبب الضوء.

(48)

لماذا تنتج الطبيعة حيوانات مقدسة؟ السبب أن نتيجة التكوين بالنسبة لها ليست غرض الوجود السابق. لماذا هذه الأطراف المتعددة؟ لأن ليس لها عدد. لماذا تضع على الجانـب الأيسر ما يوجد بصفة عامة على الجانب الأيمن، والعكس صحيح؟ لأنها لا تعرف ما هـو اليمين وما هو اليسار. ولذا فإن الحيوانات المفترسة تثير مناقشات عامة أثيرت فيمـا قبـل بين الملحدين وبين المؤلهين المحررين من الطبيعة من وصاية اللاهوت، وذلك مـن أجـل إثبات أن ما تنتجه الطبيعة لا يمكن التنبؤ به كما أنه اختيارى، ولكل الأسباب التى استنتجت من تفسير وضع الحيوانات المفترسة، وحتى الأسـباب التـى توصـل إليهـا الطبيعيـون المحدثون، والتى تنجم عن أمراض diseases of foetus تحدث بعيداً إذا اتصـلت قـوة الطبيعة الخلاقة أو الخصبة فى نفس الوقت مع الإرادة والفكر والوعى. ولكن على الـرغم من أن الطبيعة لا ترى، لذلك فهى عمياء؛ وعلى الرغم أنها لا تحيا كما يحيا الإنسـان، إلا أنها ليست ميتة، وعلى الرغم أنها لا تنتج أشياء ترمى من ورائها إلى أهـداف، إلا أن مـا تنتجه ليس بمحض الصدفة، والإنسان يرى الطبيعة هكذا بالمقارنة بنفسه، ويحكـم عليهـا بالنقص، لأنها تمتلك ما يمتلكه هو. الطبيعة تنتج فى كل مكان بربط الأشياء بعضـها مـع بعض، وهذه العلاقات تبدو للإنسان وتشغل تفكيره ويجد فيها معنى ومغزى أى "سببًا كافيًا" Sufficient reason. ولكن ضرورة الطبيعة ليست بالضرورة مثل ضـرورة الإنسـان، بمعنى أنها لا تخضع للمنطق أو الميتافيزيقا أو الرياضيات وبصفة عامة تعد شيئًا مجـردًا، لأن الكائنات الطبيعية ليست من صنع الفكر أو المنطق أو الأرقام الرياضـية أو الحسـابية وإنما حقيقة ملموسة تتمثل فى كائنات فردية، إنها ضرورة محسوسة، وبالتالى تبدو غريبـة وغير مألوفة بالنسبة لخيال الإنسان الذى يقارنها أحياناً بالأشياء المجردة كالحرية وما ينتجه خياله الحر لفهم الطبيعة فقط من خلال الطبيعة ذاتها. إنها ذلك الوجود الذى لا تعتمد فكرته على وجود آخر؛ إنها الشئ الوحيد الذى يسمح بوجود فرق بين الشئ فى ذاته وبين الشـئ

بالنسبة لإدراكنا، إنها فقط التى لا يمكن قياسها بأى مقاييس إنسانية على الرغم من أننا نطبق عليها بصفة عامة، أو مجبرين أن نطبق عليها بصفة عامة، الأفكار الإنسانية كالنظام والهدف طبقاً للطبيعة التى ندركها والمبنية على المظهر الذاتى للأشياء.

(49)

إن الإعجاب الدينى بالحكمة الإلهية فى الطبيعة مجرد حماس طارئ، وهو إعجاب يشير فقط إلى الوسائل، ولكن هذا الإعجاب ينتهى بالتأمل فى أهداف الطبيعة. يا للعجب لنسيج العنكبوت ولغيره من الحيوانات الأخرى، ولكن ما هو الهدف وراء هذه التنظيمات الواعية؟ لا شئ سوى التغذية، هدف لا يعتبره الإنسان سوى مجرد وسيلة، قال سقراط: "الآخرون" "Others" ولكن هؤلاء الآخرين هم الحيوانات والبشر قريبو الشبه بالحيوانات، يعيش الآخرون من أجل أن يأكلوا ولكن لن آكل من أجل أن أعيش، يا لجمال الزهرة، ويا للعجب بشكلها ولكن ما هو الغرض من هذا التكوين ومن هذه الروعة، إنها فقط لتفخيم وحماية الصفات الوراثية أو التناسل الذى يخفيه الإنسان خشية العار، أو يمارسه بواعز دينى، فخالق حشرة العنب الذى يعبده الطبيعيون والنظريون ويعجبون به، وهذا الخالق الذى لديه حياة طبيعية، من أجل هدفه، ليس الإله أو الخالق بالمعنى الدينى. ليس خالق الإنسان فقط الذى يتميز عن الطبيعة ويسمو عليها، الخالق هو الذى يرى الإنسان فيه نفسه، الخالق هو الذى تتمثل فيه الصفات التى تمثل كيان الإنسان بالتمييز بين الطبيعة الأبدية بالطريقة التى يراها الإنسان فى الدين، ذلك الخالق هو الله الذى نعبده بمقتضى الدين.

يقول لوثر Luther: "إن الماء الذى نستخدمه فى التعميد ونصبه على الطفل هو ماء الخالق، وماء الله والمنقذ الماء الطبيعى، الذى نشترك فيه نحن والحيوانات والنباتات ولكنها [الحيوانات والنباتات] لا تشارك فى ماء التعميد، إذ يربطنى الماء الطبيعى بالكائنات الأخرى فى حين أن ماء التعميد يميزنى عنهم، ولكن هدف الدين ليس الماء الطبيعى وإنما ماء التعميد، وبالتالى فأنا يهمنى خالق المياه الطبيعية وإنما خالق مياه التعميد هدف الدين. خالق المياه الطبيعية ذاته بالضرورة طبيعى وليس دينياً، أى أنه ليس كائنًا خارقًا. والماء شئ محسوس، شئ مرئى وبالتالى لا تقودنا صفاته ومؤثراته إلى قضية خارقة للطبيعة، ولكن ماء التعميد شيئًا يجذب النظر العادى، أو العين العادية، إنه كائن روحانى غير

مرئى، وفوق المستوى الحسى، أى أنه كائن يعمل من أجل الإيمان فى الفكر والخيال، كائن يوجد فقط فى الفكر والخيال، لأنه كائن روحى. تعمل المياه الطبيعية على تنظيف جسمى فى حين تنظف مياه التعميد الصفات الخلقية السيئة كما تبرئنى من الأمراض؛ تروى المياه الطبيعية عطشى فى الحياة المؤقتة فى حين تشبع مياه التعميد رغبتى فى حياة أبدية. تأثير المياه الطبيعية تأثير محدود وواضح فى حين أن تأثير مياه التعميد تأثير غير محدود وقوى يفوق بكثير طبيعة المياه العادية، ولذا فإنه يمثل الطبيعة السماوية ويظهرها وهى طبيعة لا ترتبط بالطبيعة العادية، وإنما هى الجوهر المطلق لقدرة الإنسان على التفكير والتخيل التى لا تحدها حدود الخبرة أو السبب. ولكن أليس خالق مياه التعميد هو خالق المياه الطبيعية؟ ما علاقة الأول بالأخير؟ وخلاصة القول أن المياه الطبيعية ومياه التعميد مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وبالتالى فإن خالق الطبيعة هو مجرد شرط لخالق الإنسان كيف يتأتى لمن ليس فى حوزته مياه الطبيعة أن يحصل على مؤثرات خالقة للطبيعة؟ كيف يتأتى لمن لا يتحكم فى الحياة المؤقتة أن يهب حياة أزلية؟ كيف يتأتى لمن لا تطيعه عناصر الحياة أن يحيا جسده بعد أن تحول إلى تراب؟ من هو سيد الطبيعة إن لم يكن ذلك الكائن الذى بحوزته القوة التى يخلقها من العدم بمحض إرادته؟ إنه ذلك الذى يعلن أن وحدة الجوهر الخلاق لماء التعميد والمياه الطبيعية على أنها تناقض بدون معنى والذى قد يعلن أيضاً أن وحدة جوهر الخارق للطبيعة لخالق الطبيعة على أنها تناقض أيضاً، لأن مؤثرات مياه التعميد والمياه الطبيعية علاقة مساوية للعلاقة الموجودة بين الخالق الخارق للطبيعة والطبيعة الطبيعية. أصل الخالق هو نفس الأصل الذى تتدفق منه مياه التعميد العجيبة والخارقة للطبيعة، إننا نرى جوهر الخالق فى ماء التعميد باعتبار أنه مثل محسوس، كيف إذن تنكر معجزة التعميد وبعض المعجزات الأخرى إذا كنت تعترف بأصل الخالق أى بأصل المعجزة؟ أى بمعنى آخر كيف تنكر المعجزة الصغيرة إذا كنت تعترف بمعجزة الخالق الكبرى؟ ولكن هذا يوجد فى عالم اللاهوت كوجوده فى العالم السياسى حيث يسجن صغار اللصوص وينجو كبارهم.

هذه العناية الإلهية التى تتجلى فى الامتثال لهدف وقوانين الطبيعة ليست هى العناية الإلهية الموجودة فى الدين، المبنية على الحرية فى حين أن العناية الإلهية الأولى التى تتجلى فى قوانين الطبيعة مبنية على الضرورة. إن العناية الإلهية الدينية عناية غير محدودة لا تحدها شروط فى حين أن العناية الإلهية المتمثلة فى قوانين الطبيعة محدودة وتعتمد على الآلاف من الشروط. إن العناية الإلهية المتمثلة فى الطبيعة عناية خاصة وفردية فى حين أن العناية الأخرى تمتد فقط للجميع ولكل الأجناس فى حين تترك الإنسان للصدفة، ويقول أحد الطبيعيين الملحدين أن هناك عديداً من الناس الذين يعتقدون أن الله أكثر من اصل حسابى (رياضى) للطبيعة، هؤلاء الناس اعتقدوا أن بقاء العالم وبصفة خاصة بقاء الإنسان بقاء مباشر وخاص، وكأن الله يحكم أو يتحكم فى أعمال كل الكائنات ويقودها طبقاً لأهوائه، ولكن بعد أن ناقشنا قوانين الطبيعة فلا يمكننا أن نعترف بهذا الحكم الخاص من جانب الله على أعمال الإنسان والكائنات الأخرى. نتعلم هذا من الاهتمام القليل الذى توليه الطبيعة لكل فرد مفرد، آلاف الأفراد يذهبون، يضحى بهم دون تردد أو ندم وسط دوامات الطبيعة. وحتى فيما يتعلق بالإنسان فإنه قد يلاقى نفس المصير، يبلغ حوالى نصف الجنس البشرى الثانية من عمرهم ولكنهم يموتون دون معرفة سبب مجيئهم للحياة، نعلم هذا مما يحدث لأصحاب الحظ العاثر الطيب منهم وغير الطيب، وهى ظاهرة لا يمكن أن تتفق مع صفة الخالق للمحافظة على الحياة وخلق روح التعاون فيها[1].

ولكن العناية الإلهية ليست عناية خاصة، لا تتفق مع هدف أو جوهر أو فكرة العناية،

---

[1] والطبيعة على الرغم من ذلك لا تعبأ كثيراً بالأجناس أو الأنواع. والطبيعة تحفظ الأنواع لأنها ليست شيئاً سوى مجمل الأفراد، الذين يتكاثرون ويزدادون بأنفسهم فبينما يتعرض بعض الأفراد إلى التأثيرات المدمرة الطارئة، لا يتعرض البعض لهذا المؤثرات، وهكذا يحافظون على استمرارهم ولكن يتعرض الجنس بأكمله للهلاك مما يعرض فرداً فرداً للموت، وهكذا اختفى Donte والغزال الإيرلندى العملاق وهكذا تختفى بعض أجناس الحيوانات الآن نتيجة امتداد الحضارة إلى الأماكن التى كانت تتواجد فيها هذه الحيوانات أو مازالت تتواجد بأعداد كبيرة، واختفى كلب البحر من بعض الجزر التى نزح إليها الإنسان والذى سيختفى تماماً من الأرض.

لأن العناية يجب أن تحكم الصدفة، لكن هذا ليس إمكاناً بواسطة مجرد العناية العامة فقط، التي ليست أفضل من عدم العناية على الإطلاق. وبذلك فإنها "ناموس النظام الإلهي في الطبيعة"، أي أنها نتيجة للعلل الطبيعية التي توجد بنسبة محدودة طبقاً لعدد السنين فعلى سبيل المثال، يموت طفل من كل ثلاثة أو أربعة أطفال في السنة الأولى، وفي السنة الخامسة يموت طفل من كل خمسة وعشرين طفلاً، وفي السنة السابعة يموت طفل من كل خمسين طفلاً، وفي السنة العاشرة يموت طفل من كل مائة طفل، ولكن هذا بمحض الصدفة أن يموت هذا الطفل بالذات في حين أن ثلاثة أو أربعة أو أي عدد آخر من الأطفال يبقون على قيد الحياة، وبذلك فإن الزواج أمر منظم من قبل الخالق وقانون العناية الطبيعية لكي نحافظ على الجنس البشري، وتنميته، وبالتالي فإن الزواج وجب عليه. ولكن سواء على أن أتزوج هذه أو تلك، وسواء كانت هذه الإنسانة قادرة على الإنجاب أم لا، فأنا لا أعلم بهذا، ولكن لمجرد أن العناية التي نعيش عليها. والأغريق لم يخلقوا الكائن المقدس، الكائن الأصلي والكائن الممكن، ولكنهم خلقوا الكائن الأصلي كمقياس للكائن الممكن، وحتى عندما لقوا ألهتهم وأصبغوا عليها الصبغة الروحية عن طريق الفلسفة فإن رغباتهم لم تكن مبنية على أسس الحقيقة والطبيعة الإنسانية، كانت الآلهة هي الأماني المحققة، ولكن كانت أسمى الأماني التي يرنو إليها فيلسوف أو مفكر دون أن يقاطعه أحد.

وآلهة الفلاسفة الإغريق، والفيلسوف الأغريقي، على الأقل الفلاسفة الممتازين كالإله جوبيتر، وإله أرسطو، كانوا لذلك مفكرين لا يزعجهم شئ، وكانت سعادتهم وقداستهم تتسم بنشاط غير منقطع من التفكير، ولكن هذا النشاط وهذه السعادة كانت نفسها سعادة حقيقية داخل هذا العالم وداخل الطبيعة البشرية على الرغم من أنها كانت في هذا المكان محدودة بالتوافقات، وكانت هذه السعادة أيضاً واضحة خاصة، ولذلك بدت للمسيحيين على أنها سعادة محدودة تتناقض مع جوهر السعادة الحقيقية، فذلك لأن المسيحيين ليس لديهم إله محدود وإنما إله مطلق خارق يفوق كل الحاجة الطبيعية، بمعنى أنه كان له آمال غير محدودة وخارقة وتتعدى مجال هذا العالم ومجال الطبيعة ومجال الجوهر الإنساني، أو بمعنى آخر كانت لديه أيضاً آمال غاية في الغرابة، فالمسيحيون يريدون أن يكونوا عظماء بلا حدود وسعداء بلا حدود يفوقون في عظمتهم وسعادتهم سعادة إلهة الأولمب. وكانوا

يرغبون فى جنة تتحطم فيها كل القيود والحاجات وتتحقق فيها كل آمالهم[1]. جنة ليس بهـا مطالب أو متاعب أو جروح أو كفاح أو عواطف أو تغير الليل والنهار أو ضوء وظـل أو سعادة وألم، كما كان الحال فى جنة الإغريق وباختصار لم يعد موضوع اعتقـادى آلهـة محدودة واضحة أو آلهة لها اسم محدد مثل جـوبيتر Jove أو بلوتـو Pluto وVolcan، لكن آلهة بدون اسم، لأن أصل رغباتهم لم يكن محدداً أو واضحاً فقد كانوا يرمـون إلـى السعادة الأرضية والسعادة الدنيوية والمتعة المحددة؛ كالحب أو الموسيقى أو الحرية الخلقية أو التفكير، وإنما متعة تتضمن بداخلها كل المتع، ومع ذلك ولهذا السبب فهى متعة خارقـة للطبيعة تفوق كل الأفكار، متعة لا نهائية، لا يمكن بأى حال مـن الأحـوال أن توصـف. السعادة والقداسة شئ واحد. السعادة كموضوع للعقيدة أو الخيال وبصفة عامة كموضـوع نظرى هى الألوهية، الألوهية كموضوع للقلب والإرادة[2]، وموضـوع للأمـانى وكـذلك

---

[1] يتساءل لوثر أين الله؟ فى السماء، لابد أن هناك أشياء خيرة قد نتمناها، وهكذا قيل فى القـرآن أن كل رغبات الإنسان ستلبى فى الجنة ولكن هذه الرغبات تختلف عن الرغبات الدنيوية.

[2] يرى الأخلاقيون أن الإرادة على الرغم من ذلك لا تمثل الوجه المحدد للدين، لأننى لا أحتاج إلـى آلهة فيما أود أن أفعله بإرادتى، وجعل الأخلاقيات سبباً جوهرياً للدين يحافظ على اسم الدين ولكنه يفقد الدين جوهره، فالإنسان قد يكون على خلق دون إله لكنه سعيدًا بالمعنى المسـيحى الخـارق للطبيعة، والإنسان لا يمكن أن يكون بدون إله ونظرًا لأن السعادة بهذا المعنى تكمن وراء حـدود قوى الطبيعة والجنس والإنسان البشر، فإنها نتيجة لذلك تتطلب مبدئيًا كائناً خارقًا للطبيعة لتحقيقها، كائناً موجودًا وقادرًا على تحقيق ما يستعصى على الطبيعة والإنسان. وإذا كان كـانط قـد جعـل الأخلاق أساس الدين، فإن علاقته بالمسيحية تشبه علاقة أرسطو بالديانة الإغريقية عنـدما جعـل أرسطو النظر جوهر الآلهة. والآلهة التى ليست سوى كائن تأملى ولا شئ سوى التفكير هى رغم كل ذلك آلهة، على الرغم من أنها ليست سوى مجرد كائن أخلاقى أو قانون مجسد للأخلاق. حقيقة كان جوبيتر بالفعل فيلسوفًا أيضًا عندما نظر وابتسم من قمة أولمب على صراعات الآلهة، ولكنـه مازال أعظم منهم، عظمة متناهية، ولكن من المؤكد أيضًا أن الإله المسيحى كائن أخلاقى ولكنـه مثل جوبيتر عظمة مطلقة. لأن الأخلاق هى فقط أساس السعادة. والفكرة التى تشكل أساس السعادة المسيحية وخاصة إذا قارنتها بالوثنية الفلسفية، هذه الفكرة ليست سوى أن السعادة الحقيقية توجـد فقط فى إرضاء طبيعة الإنسان ككل ولهذا السبب فإن المسيحية تعترف أيضًا بالجسد كعنصر من =

موضوع عملى بصفة عامة. والألوهية فكرة تتجسم حقيقتها وواقعها فـى السـعادة فقـط، وامتداد السعادة هو امتداد الألوهية لا يفترقان عن بعضهما البعض وإنما يسيران جانبًا إلى جانب ومن لم يعد لديه أمانى خارقة للطبيعة لم يعد لديه أيضًا كائنـات خارقـة للطبيعـة، والتى هى فى الواقع لا شئ سوى الطبيعة نفسها، لا تقدم لى يد العون عندما أقـدم علـى تطبيق القانون لحالة فردية أو خاصة وإنما تتركنى لنفسى فى فتـرات الاختيـار الحرجـة وتحت ضغط الحاجة. وبذلك فإننى أستعين بمحكمة عليا أو بالعناية الآلهية الخارقة للطبيعة تضئ لى الطريق عندما ينطفئ نور الطبيعة ويبدأ حكمها فى المكان الذى ينتهى فيه حكـم الطبيعة. تعلم الآلهة وتخبرنى أنها قررت ما تتركه الطبيعة فى الظلام للجهل وما تعطيـه للصدفة. والمجال الذى يعرف فلسفيًا، وبصفة عامة على أنـه مجـال الصـدفة الإيجـابى الفردى، الذى لا يتأتى شخصيًا أن يتنبأ به هو مجال حدود الله، حدود العناية الإلهية الدينية والصلاة والعبادات هى الوسائل الدينية التى يستعين بها الإنسان الغموض الذى يحيط به أو على الأقل تمده بالأمل[1].

(51)

يقول ابيقور Epicrus: توجد الآلهة فى ثنايا الكون، إنهم يوجدون فقط فـى الفضـاء الخارجى وفى الفجوة Obyss التى تكون بين عالم الخيال وعالم الواقـع، وبـين القـانون وتطبيقه، وبين الفعل والنتيجة، وبين الحاضر والمستقبل، والآلهة كائنات خيالية، وبالتـالى فإنهم يدينون بوجودهم ليس للحاضر فقط وإنما أيضاً للمستقبل والماضى. وتلك الآلهة التى تدين بوجودها للماضى هى الآلهة التى لم يعد لها وجود أو الآلهة الميتة. وهـذه الكائنـات

= عناصر السعادة. ولكن الاستطراد فى هذه الفكرة لا يتعلق بهذا الموضوع وإنمـا يتعلـق بجـوهر المسيحية.

[1] تقارن فى هذا الصدد تعبيرات سقراط فى كتابات اكسنوفان فيما يتعلق بالـ aracles. يصلى المسيحيون لإلههم من أجل المطر كما يصلى الإغريق لجوبيتر ويعتقدون أن صلواتهم تجاب. ويقول لوثر فى مأدبته table-discouses كان هناك قحط شديد، لأن المطر لم ينزل منذ فترة طويلة وبدأت الحبوب تجف فـى الحقل، وعندئذ صلى الدكتور م.ل. صلاة متصلة وتضرع إلى الله ونادى بصوت مرتفع ينبع من أحشائه وقال: "يا إلهى أتوسل إليك أن تلبى لنا" وفى اليوم التالى نزل المطر وأنبتت الأرض.

التى تعيش فقط فى العقل، والتى تمثل عبادتها بين بعض الأمم كل الدين، ويرتبط بها جزء هام وأساسى من الدين، ولكن العقل الذى يتأثر بالمستقبل أقوى بكثير من العقل الذى يتـأثر بالماضى، إذ أن العقل الذى يتأثر بالماضى يترك رؤية الذكريات الهادئة ورائه فى حين أن ذلك الذى يتأثر بالمستقبل يقف أمامنا يرتعد خوفاً من النار أو من سعادة الجنة. إن الآلهـة التى تنهض من القبور هى ذاتها مجرد أخيلة أو ظلال للآلهة، والآلهة الحقيقية التى تحيـا الآن، والتى تتحكم فى المطر وأشعة الشمس والصنوبر والحياة والموت والجنة والنار، هذه الآلهة تدين بوجودها أيضاً إلى قوى الخوف والرجاء التى تتحكم فى الحياة والموت والتـى تضئ الهوة المظلمة بكائنات من صنع الخيال. إن الحاضر أمر عادى للغاية، ومحـدد ولا يتغير، ففى الحاضر يتفق الخيال مع الواقع، ومن ثم فإنه لا يوجد فيه مكان للآلهـة إذ أن الحاضر بلا آلهة، أما المستقبل فإنه إمبراطورية الشعر، يموج باحتمالات لا حدود لها، فقد يتشكل على حسب أهوائى أو مخاوفى، كما أنه ليس خاضعًا بعد للثبات إذ أنه يتأرجح بـين الوجود والعدم، كما أنه مازال ينتمى إلى عالم غير مرئى، عالم لم يدخل فى مجال الجانبية الأرضية، وقوانين الطبيعة، وإنما هو عالم فى إطار قوة حسية Sensory nerves وهـذا العالم هو عالم الآلهة. إن عالمى هو الحاضر بينما المستقبل يخص الآلهة. أنا الآن، هـذه اللحظة الحاضرة على الرغم من أنها حالاً ستصبح ماضيًا، إلا أنها لا يمكن انتزاعها منـى عن طريق الآلهة؛ لأن الأشياء التى حدثت لا يمكن أن تتغير حتى ولو بقوة إلهية، كما قال القدماء من قبل. ولكن هل سأكون موجوداً فى اللحظة القادمة؟ هل اللحظـة القادمـة مـن حياتى تعتمد على إرادتى؟ أو هل هناك علاقة بينها [حياتى] وبين اللحظة القائمـة؟ لا، لأن عديداً من الأحداث، كالأرض تحت قدمى والسقف الذى يعلو رأسـى، والنـور والطلقـات والأحجار وحتى ثمرة العنب التى قد تخطئ طريقها فى مجرى حلقى يمكنها أن تنتزع منى اللحظة القادمة. ولكن الآلهة الخيرة تمنع هذا حيث توجد بأجسامها اللامتناهية فى كل ثغرة فى جسد الإنسان الذى يرقد عرضة لكل وسائل التدمير؛ إنها تربط اللحظة القادمة باللحظة الماضية، والمستقبل بالحاضر؛ إنها تمتلك ما يمتلك الإنسان بصفة دائمة أو على فترات.

الخيرية هى السمة الجوهرية للآلهة، ولكن كيف يتمتعون بهذه السمة إن لم يكونوا أقوياء ومتحررين من نواميس العناية الطبيعية، أى متحررين من قيود الحاجة الطبيعية؛ لم يظهروا فى اللحظات الفردية التى تفرق بين الحياة والموت كسادة للطبيعة، بل كاصدقاء نافعين للإنسان، وإذا لم يفعلوا تبعًا لذلك أى معجزة؟ الآلهة أو بالأحرى الطبيعة قد وهبت الإنسان قوى جسدية وعقلية من أجل أن تمكنه من العيش. ولكن هذه الوسائل الطبيعية التى تمكنه من البقاء كافية دائماً؟ ألا أتعرض صراحة بصفة دائمة لمواقف أفقد فيها الأمل ما لم تتدخل القوى الخارقة ضد مسار الطبيعة؟ النظام الطبيعى نظام خير، لكن هل هو خير دائمًا؟ هل هذا المطر المنهمر بصفة مستمرة، أو القحط يدخل فى نظام الطبيعة؛ ولكن هل يجب أن أموت تحت وطأة هذا المطر أو القحط أنا وأسرتى وشعبى؟ ما لم تمد لىّ الآلهة يد العون وتوقف هذه الظواهر الطبيعية[1]. لذا فإن المعجزات جزء لا يتجزأ من الحكم الآلهى والعناية الآلهية، كلا، إنها فقط أدلة وظواهر وآيات الآلهة، وقوى وكائنات متميزة عن الطبيعة وإنكار المعجزات هو إنكار للآلهة ذاتها. بما تتميز الآلهة عن الإنسان؟ تتميز الآلهة عن الإنسان فقط بأنها لا محدودة. يعيش البشر وتتسم حياتهم بالألوهية ولكن للأسف لأن الحياة لا تستمر إلى الأبد لأنهم يموتون ولكن الآلهة خالدة. والناس أيضًا سعداء، إلا أن هذه السعادة لا تدوم مثل سعادة الآلهة، والناس قد يكونوا خيريين أيضًا ولكن ليس بصفة دائمة وهذا كما يقول سقراط يمثل الفرق بين الآلهة والإنسان. وهو فرق يتلخص فى أن الآلهة خيرة دائمًا ويقول أرسطو أن الإنسان يتمتع بالسعادة الآلهية فى الفكر ولكن نشاطه العقلى توقفه بعض الوظائف والأعمال الأخرى، وهكذا فإن الإنسان يمتلك هذه الصفات بحدود معينة فى حين أن الآلهة تمتلك هذه الصفات بصفة مطلقة. وكما أن المستقبل ليس سوى استمرار لهذه الحياة دون أن يوقفها توقف بالموت فإن الكائن الآلهى ليس سوى استمرار للكائن الإنسانى دون أن يتوقف بوسائل الطبيعة عامة وهو الآلهة الطبيعية، الإنسانية دون توقف ودون حدود. ولكن كيف تتميز المعجزات عن مؤثرات الطبيعة؟ تمامًا

---

[1] حقيقة كانت إزالة الحدود أثرًا فى زيادة وتغير النتائج ولكنها لم تدمر صفاتها الجوهرية.

كما تتميز الآلهة عن الإنسان. فالمعجزة ذات تأثير أو صفة من صفات الطبيعة وتكون في بعض الأحوال غير خيرة، أو خيرة أو على الأقل لا تضر أحدًا فقد تنقذني من الغرق في المياه لو أنني وقعت في الماء، وقد تحميني من وهج النار، أو تحميني من حجر يقع فوق رأسي، وباختصار فهي مصدر للخير وقد تكون أيضًا مصدرًا للشر، وهي تتأرجح بين الخير والشر بصفة مستمرة. تدين الآلهة والمعجزات بوجودها لما يشذ عن القاعدة، فالألوهية تدمير للنقائص والضعف الإنساني، وهي السبب المباشر في الشواذ. والمعجزة هي تدمير للنقائص وحدود الطبيعة. الكائنات الطبيعية معروفة، وبالتالي فهي كائنات محددة، وهذا التحديد في بعض الحالات هو السبب في تعرض الإنسان للمخاطر أو للأذى ولكن بالمعنى الديني، ليس هذا بالضرورة وإنما هو أمر اعتباطي خلقه الله وبالتالي قد يدمره، بمعنى أن رفاهية الإنسان تتطلب هذا وإنكار المعجزات بدعوى أنها لا تتناسب مع مكانة الآلهة وحكمتهم التي نحدد بهما كل شئ من البداية بأفضل الطرق، هذا الإنكار هو تضحية بالإنسان للطبيعة وتضحية بالدين للفكر. ودعوة الناس للإلحاد باسم الله. الإله الذي يلبي فقط، الصلوات ورغبات الإنسان يمكن أن تلبى بدونه، الرغبات التي تكون في مجال الأسباب الطبيعية، والآلهة التي تبعًا لذلك تمد لنا يد العون ما دامت الطبيعة والفن يقدمان لنا المساعدة التي تتوقف عن مساعدتنا بمجرد انتهاء material medica هذه الآلهة ليست شيئاً سوى ضرورة شخصية للطبيعة مختفية وراء اسم الله.

(53)

الاعتقاد في الله هو إما اعتقاد في الطبيعة (الكائن الموضوعي) ككائن إنساني (ذاتي) أو الاعتقاد في الجوهر الإنساني كجوهر للطبيعة. والاعتقاد الأول دين الطبيعة، والشرك polytheism[1] والآخر دين إنساني وروحاني هو، التوحيد Monotheism. التعدد يضحي بنفسه للطبيعة فهو يعطي للجوارح الإنسانية كالعين والقلب قوة تحكم على الطبيعة؛ ويجعل الإنسان معتمدًا على الطبيعة، في حين يجعل الموحد الطبيعة معتمدة على الوجود الإنساني؛ يقول الأول إذا لم توجد الطبيعة فإنا لا أوجد، في حين يقول الثاني عكس ذلك:

---

[1] تعريف الشرك polytheism يتضمن الخير بصفة نسبية دون مزيد من التفسير كما هو الحال في الدين الطبيعي الذي يتضمن الخير بطريقة نسبية.

أى إذا لم أوجد فإن العالم والطبيعة لن يتوجدا. والمبدأ الأول للدين هو أنا لا أساوى شيئاً بالمقارنة بالطبيعة، كل شئ يقارن بى يكون إلهًا. وكل شئ يلهمنى بالتبعية، وكل شئ قد يجلب لى الحظ أو المصائب والرفاهية والدمار بمحض الصدفة على الرغم من ذلك، لكن الإنسان من الأصل لا يميز بين الدافع السببى والدافع الطارئ؛ ولذلك فإن كل شئ يعد دافعاً للدين. والدين من وجهة النظر اللانقدية هو شعور بعدم الاستقلال – هو الفتشية التى تعد أساس التعدد. ولكن خلاصة الدين هو أن أى شئ لا يساوى شيئًا بالمقارنة بى، إن كل عظمة النجوم وعظمة آلهة أصحاب مذهب التعدد تختفى أمام عظمة الروح الإنسانية، كما تختفى كل قوى العالم أمام قوة القلب الإنسانى، وتختفى ضرورة الطبيعة الميتة أمام ضرورة الكائن الحى الواعى؛ لأن كل شئ يمثل وسيلة بالنسبة لىّ، لكن الطبيعة لا توجد من أجلى، إذا كانت قد وجدت بنفسها وإذا لم تكن من الله وإذا كانت الطبيعة موجودة بذاتها ولهذا تملك سبب وجودها فى ذاتها، إنها ستكون لهذا السبب جوهرًا مستقلاً، وجودًا وجوهرًا أصليًا بدون أى علاقة بذاتى ومستقلاً عنى، وأهمية الطبيعة التى تظهرها على أنها لا تمثل شيئًا لذاتها وإنما وسيلة للإنسان، هذه الأهمية يمكن إرجاعها تبعًا لذلك إلى الخلق، ولكن هذه الأهمية تتضح فى اللحظات التى يصطدم فيها الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى أوقات خطر الموت والحزن، الطبيعة فى هذه الأحوال يضحى بها من أجل رفاهية الإنسان. ولذلك فإن المعجزات معتمدة على الخلق، والمعجزة هى خلاصة وحقيقة الخلق. علاقة الخلق بالمعجزة هى نفس علاقة الفرد بأبناء جنسه، المعجزة هى فعل من أفعال الخلق فى حالة فردية خاصة، أو الخلق نظرية والمعجزة هى التطبيق العلمى لهذه النظرية. الله هو الكائن الأول فى النظرية لكن الإنسان هو الكائن الأول فى الممارسة، هو الهدف فى هذا العالم، والطبيعة لا تمثل شيئًا بالنسبة لله، وما هى إلا لعبة فى يده ولكنها لا يمكن أن تفعل شيئاً ضد الإنسان، يتحرر الإنسان فى الخلق من قيود الجوهر، من الروح، كما يتحرر من قيود الوجود، من الجسد فى المعجزة؛ ففى الخلق يضع تفكيره المرئى، الجوهر المنعكس، وفى المعجزة يكون جوهره الفردى والعملى المحسوس جوهر العالم عندئذ فإنه يعطى الصيغة الشرعية للمعجزة، هنا يؤدى performs هذه المعجزة فقط. المعجزة تحقيق هدف الدين بطريقة محسوسة – ومعروفة – هى سيطرة الإنسان على

الطبيعة، وتصبح قداسة الإنسان حقيقة واقعة، يصنع الله المعجزات، لكن بناء على رغبات الإنسان، أو صلوات الإنسان، ولكن ليس طبقًا لصلاة معينة أو دعوة معينة ولكن بالمعنى الإنساني طبقاً لصلاة تتفق مع رغبات الإنسان المختفية، التي تتبع من سويداء قلبه. ضحكت سارة Sarah وهي عجوز عندما وعدها الله بولد، ومع ذلك كانت رغبتها في أن يكون لها ولد، الرغبة التي تشغل بالها وتملأ قلبها. ولذلك فإن المحرك السري للمعجزات هو الإنسان، ولكن مع تقدم الزمن انكشف هذا السر – حيث يصبح الإنسان هو المحرك الظاهر والملموس للمعجزات، في البداية الإنسان ينتظر المعجزات في النهاية أصبح يحقق المعجزات بذاته، وفي البداية كان هو (موضوع) الله، في النهاية أصبح هو الله بنفسه، وفي البداية كان الله وحده في القلب، وفي العقل، وفي الفكر، وفي النهاية أصبح الله في الجسد. ولكن الفكر يدعو إلى الخجل والرغبات الحسية لا تدعو إلى الخجل والفكر يتسم بالصمت والتزمت في حين مطلب الرغبات الحسية يُعبر عنه ملأ بصراحة، ولذلك فإن الرغبات الحسية تتعرض للسخرية إذا تعارضت مع العقل لأن التناقض يصبح واضحاً ولا يمكن إنكاره، وهذا هو السبب الذي جعل العقلانيين المحدثين يخجلون من الإيمان بأن الله في الجسد، أي يخجلون من الإيمان بالمعجزات الملموسة والمحسوسة بينما لا يخجلون من الاعتقاد في الآلهة غير المحسوسة، أي في المعجزة المختفية غير المرئية ومع ذلك فسيأتي الوقت الذي تتحقق فيه نبوءة ليشتنبرج Lichtenberg والذي يتحقق فيه الاعتقاد في الله بصفة عامة وبالتالي سيأتي أيضًا الوقت الذي يُعبر فيه الاعتقاد في الإرادة الإلهية العقلانية نوعًا من الخرافات كما كان الحال في الاعتقاد بوجود الإله المعجز المسيحي في الجسد. وسيأتي الوقت الذي يضئ فيه نور الطبيعة النقي والعقل الإنسانية ويبعث فيها الدفء بدلاً من نور الكنيسة.

(54)

يجب أن يتسم بالأمانة من يؤمن بالله وليس لديه من دلائل على هذا سوى الدلائل التي يوفرها له العلم الطبيعي والفلسفة والملاحظة الطبيعية، بصفة عامة والذي يفسر تبعًا لذلك فكرة الله من المواد الطبيعية أو يعتبر الإله لا شئ سوى سبب قوانين الفلك، والفلسفة الطبيعية والجغرافيا وعلم التعدين، والفيزياء، علم الحيوان والانثربولوجيا. هنا الإنسان

يجب أن يتسم بالأمانة بحيث يمتنع عن استخدام اسم الله، لأن السبب الطبيعى يكون دائماً الجوهر الطبيعى وليس ما يمثل فكرة الله[1]. فالكنيسة التى تحولت إلى متحف يبهر الرائى يمكن أن نسميها بيت الله، وهى ضئيلة بنفس القدر الذى به الإله الحقيقى، الذى تتجلى طبيعته وجهوده فى أعمال فلكية، جغرافية، وانثربولوجية؛ الله كلمة دينية، موضوع وكائن دينى وليس كائنًا فلكيًا محسوسًا بصفة عامة. يقول لوثر فى مأدبته: "أن الله والعبادات يشبهان بعضهما ولا يوجد واحد دون الآخر؛ لأن الله لا يمكن أن يكون إلهًا للإنسان أو إله أمة وفى نفس الوقت praedicamento relationis فالأثنان تجمعهما علاقة متبادلة، وسوف يكون لله بعض الناس الذين يعبدونه؛ لأن عبادة الله ووجوده مرتبطان بعضهما بالبعض كالزوج وزوجته – فالزواج لا يقوم دون أحدهما" – ولذلك فإن الله يتنبأ بوجود الناس الذين سيعبدونه؛ والله هو الكائن الذى لا تعتمد فكرته أو تصوره على الطبيعة وإنما على الإنسان، وعلى الإنسان المتدين؛ فالشئ الذى يعبد لا يوجد بدون ما يعبده، أى أن الله شئ يتفق وجوده مع وجود الدين ويتفق جوهره مع جوهر الدين، ولذلك لا يوجد منفصلاً عنه أو مستقلاً عنه ولكنه هو ذلك الكائن الذى يحتوى بصفة موضوعية على ما يحتوى عليه الدين بصفة ذاتية[2]. الصوت هو "الجوهر الموضوعى" وإله الآذان، والضوء هو الجوهر الموضوعى وإله العين؛ والصوت يوجد فقط من أجل الأذن كما يوجد الضوء من أجل العين وهناك فى الآذان ما هو موجود فى الصوت: كالأجسام الموحية التى تتموج

---

[1] الاستخدام الاعتباطى للكلمات ليس محدوداً ولكن على الرغم من ذلك فإن الكلمات لا تستخدم اعتباطياً ولا تفهم بطريقة متناقضة مثلما تفهم كلمتى الله والدين. من أين إذن يأتى هذا الاستخدام الاعتباطى للكلمات أو اختلاط الأمر؟ السبب يرجع إلى أن الناس يتمسكون بالأسماء القديمة بدافع التبجيل لا الخوف من أن ينقاضوا الآراء القديمة السائدة (لأن الاسم فقط والمظهر، يتحكمان فى العالم وحتى فى عالم المؤمنين بالله رغم أنهما يربط معهما فكرتين مختلفتان تمام الاختلاف، اكتسبتا فقط على مدى الأيام). وهكذا كان لأسماء الآلهة الإغريق معان متناقضة للغاية بمرور الوقت كما كان الحال مع أله المسيحيين. فالألحاد سمى نفسه بالتأليه كالدين القائم سمى مناهضة المسحية نفسها بالمسيحية الحقيقية الموجودة الآن.

[2] لذلك فإن الكائن الذى يمثل مبدأ فلسفيًا وبالتالى موضوعًا للفلسفة وليس موضوعًا للدين أو العبادة أو الصلاة أو للقلب، ذلك الكائن الذى لا يلبى أى رغبات أو يسمع أى دعاء، ليس إلا الإله الأسمى وليس إلهًا حقيقيًا.

وترتعد، والغشاء الممتد، والمواد الجيلاتنية؛ لكنه لا يوجد فى العين أعضاء الضوء، وجعل الآلهة موضوعًا للفلسفة الطبيعية والفلك، وعلم الحيوان، هو تبعًا لذلك بمثابة جعل الصوت موضوع العين، ونظرًا لأن النغم يوجد فقط فى الآذان ومن أجلها فإن الله يوجد فى الدين فقط ومن أجله وفى الإيمان فقط ومن أجله. ونظرا لأن الصوت أو النغمة كموضوع للسمع يعبران فقط عن طبيعة الآذان، فإن الله كموضوع مجرد للدين والإيمان يعبر عن طبيعة الدين والإيمان. ولكن ما الذى يجعل الشئ شيئًا دينيًا؟ وكما قد رأينا حيال الإنسان وعقله سواء عبر Jehaievah أو ابيس Apis أو الرعد أو المسيح، أو ظلك كما يفعل الزنجى فى شواطئ غينيا، أو عبدت روحك كما يفعل الفارسى القديم، وباختصار سواء عبدت شيئاً محسوسًا أو روحيًا فإن الأمر سواء؛ لأن هناك شيئاً ما وهو موضوع الدين بقدر ما هو موضوع الخيال والإحساس كما هو موضوع الإيمان؛ وذلك فقط لأن موضوع الدين، كما هو بذاته لا يوجد فى الحقيقة أو فى الواقع، ولكنه يناقض الدين (الأخير) ولهذا السبب فهو ليس إلا موضوع الإيمان. ولذلك فإن الإنسان أو الإنسان الخالد يعد موضوعًا للدين، ولهذا السبب أيضًا هو موضوع للإيمان؛ لأن الحقيقة تظهر عكس ذلك، تظهر أن الإنسان فان. أن تؤمن معناه أن تتخيل أن هناك شيئًا موجودًا وهو غير موجود فى الواقع، أى أن تتخيل أن صورة ما نبعث فيها الحياة، أو أن هذا الخبز لحم والدم خمر، أى تعطى له صفات ليست فيه. ولذلك فإن أى دين مهما كانت عظمته يخفق إذا أردت أن تجد الله أو أن تبحث عن الله فى الفلك عن طريق التلسكوب، أو بعدسة مكبرة فى حديقة واسعة، أو تبحث عنه فى طبقات الأرض أو تبحث عنه بمشرط التشريح أو الميكرسكوب فى أحشاء الحيوان أو الإنسان، ولكنك تجده فقط فى إيمان الإنسان، فى خياله، وعقله وقلبه، لأن الله بنفسه ليس شيئاً سوى جوهر خيال الإنسان وقلبه.

(55)

"مثل قلبك يكون إلهك" تماماً، تشبه رغبات البشر آلهتهم، وكون أن الإغريق لم يكن لديهم سوى آلهة محدودة فإن هذا يدلنا: على أن رغباتهم أيضًا محدودة. لم يكن الأغريق يرغبون أن يحيوا إلى الأبد ولكنهم كانوا يرغبون فقط ألا يكبروا ويموتوا – ولم يرغبوا أبداً فى ألا يموتوا ولكنهم كانوا لا يرغبون أن يموتوا فى وقت ما لاعتقادهم بأن المصاعب

تأتى إلى الإنسان بسرعة ليس فقط فى ريعان شبابه وليس بسبب الموت[1]. ولم يرغب الإغريق أن ينقذوا من الآخر ولكنهم كانوا يرغبون أن يعيشوا سعداء دون مشكلة أو ألم ولم يغنوا كما كان يغنى المسيحيين لأنهم كانوا معارضين لحاجة الطبيعة وللرغبات والغرائز الجنسية؛ كالنوم والأكل والشراب وكانوا يخضعون فى أمانيهم لحدود الطبيعة الإنسانية إذا لم يكونوا بعد خالقين من عدم، فلم يكونوا بعد قادرين على استخراج الخمر من المياه ولكنهم نقوا مياه الطبيعة وكثفوها وغيروها بطريقة عضوية إلى دم الآلهة واشتقوا محتويات الحياة السماوية ليس من مجرد الخيال وإنما من مواد العالم الحقيقى الواعى وشيدوا جنة الآلهة على الأرض.

---

[1] لذلك فإنه فى الوقت الذى يمكن أن يموت فيه الإنسان فى جنة المتعصبين من المسيحيين ولا يموت إذا لم يخطئ، مات عند الإغريق حتى فى العصر المبارك لكرونوس ولكن الموت كان سهلاً كالنوم. تتحقق الأمنية الطبيعية للإنسان فى هذه الفكرة، فالإنسان لا يرغب أن يحيا حياة أبدية إنما يرغب فى حياة طويلة قوامها الصحة العقلية والجسدية وموت بلا ألم يتفق وطبيعة البشر والاستسلام للاعتقاد بالخلود لا يتطلب شيئًا سوى استسلام غير إنسانى يتسم بقدرة كبيرة على التحمل وهو لا يتطلب شيئًا سوى الاقتناع بأن مبادئ المسيحية مبنية على أمان خارقة وغريبة فقط وأن يرجع إلى الطبيعة الحقيقية البسيطة للإنسان.

فى بدايات الفلسفة (*)

فى بدايات الفلسفة

تميز الفلسفة نفسها عن كل العلم التجريبى، من خلال واقعة أن موضوعها ليس معطى لها سلفاً، وأنها لا تملك فى تنظيمها أى مبادئ أو مناهج أساسية يمكنها من خلالهما معالجة موضوعها الخاص. والفلسفة لا تفترض مسبقاً أى شئ، وتستند بداية الفلسفة على تلك الحقيقة بالتحديد "عدم الافتراض" وبموجب هذه البداية تكون منفصلة عن كل العلوم الأخرى. ويشكل فعل الاستغناء عن كل الافتراضات المسبقة المفهوم الفعلى للفلسفة، على أنها تنبثق فى نفس الوقت مع بداية الفلسفة، وتعنى عملية الفرض المسبق تأسيس الفكر على شئ ما معطى بالفعل.

هذه هى الطريقة التى عرفت بها مقالة ج.ف.ريف J.F.Reiff "بدايات الفلسفة"؛ بداية الفلسفة، ومفهومها الأول، وهذا التعريف صالح بدرجة مطلقة، ومتحرر من كل الافتراضات المسبقة كما هو مقصود منه. صحيح أن العلوم التجريبية قد قامت بالفعل بتأسيس وجود خاص بها، ومن هنا فإن موضوعها ومنهجها معطيان سلفًا. لكن الحال لم يكن كذلك حين كانت هذه العلوم فى مراحلها الأولى، ولا تهدف العلوم كلها إلى إلغاء موضوعها – لا سمح الله. ولكنها فقط تتكون making فى موضوع ذلك الذى لم يوجد بعد كموضوع. لكن هذا الذى لم يوجد بعد كموضوع، هو كما هو معلوم غير معطى على الإطلاق، ومن ثم فإن على العلم أن يبدأ دون أن تكون لديه معطيات متعلقة به، أى دون أن يملك أرضًا آمنة تحت قدميه. وما هو ذلك الشئ الذى لم يوجد بعد كموضوع بالنسبة للعلم، فإن أى شئ – حتى أكثر الأشياء التى تقع فى نطاق الحس tangible، عادية، ويومية، طالما أنها فقط موضوع للحياة العادية اليومية، أو موضوع للفكرة العادية بخصوص الأشياء، ولكنه خاصاً بالعلم.

ويقدم لنا الهواء مثالاً شيقاً، وتعليمياً لدرجة كبيرة، فهو أحد أكثر الأشياء الخارجية ضرورة، وقربا، ولزوماً، وبروزاً، ومع هذا فقد سخر منه الفيزيائيون، والفلاسفة لمدة طويلة قبل أن تصبح خواصه الأولية: الوزن والتمدد مواضيع لنا! ولن يكون هناك شئ أشد سخفاً من أن تميز "الآخرة أو مملكة الأرواح" والأشياء المشابهة، أو التوافه nonsense على أنها ليست مواضيع، على أنها غير قابلة للمعالجة ويكتنفها الغموض،

فقد فتحت "مملكة الأرواح" نفسها للناس طويلاً جداً، بينما كانت مملكة الهواء مغلقة بالنسبة لهم، وسرعان ما عاشوا على ضوء آخر غير ذلك الخاص بهذا العالم، وسرعان ما عرفوا كنوز السماء غير تلك الخاصة بالأرض، وأكثر الأشياء قرباً للإنسان هي بالتحديد أكثرها بعدًا عنه، لأنه لا يكتنفها جو الغموض، ولم تعد لغزًا غامضا بالنسبة له، لأنها معطاة له دائماً كموضوع، ولأنها لم تكن أبداً موضوعًا بالنسبة له.

وإذا ما حولنا ما هو غير معطى هكذا إلى موضوع، وإذا ما جعلنا ما هو غير قابل للفهم قابلاً للفهم، أى أن نرفع شيئاً من مجرد كونه موضوعًا للحياة اليومية العادية إلى جعله موضوعًا للفكر – أى موضوعًا للمعرفة – فإن هذا يُعد فعلاً فلسفيًا مطلقًا – أى فعلاً تدين له الفلسفة أو المعرفة عمومًا بوجودها، وما يلى ذلك مباشرة هو أن بداية الفلسفة ليست مجرد بدايتها كنوع خاص من المعرفة، متميز عن تلك المعرفة الخاصة بالعلوم التجريبية، ولكن بداية المعرفة أياً كانت هذه المعرفة. ويؤكد التاريخ نفسه هذا، فالفلسفة هى أم كل العلوم، وكان الفلاسفة الأوائل مستكشفين للطبيعة مثلما هو الأمر بالنسبة للفلاسفة فى العصر الحديث، وهذا هو الشئ الذى يشير إليه مؤلف العمل الحالى أيضاً بسعادة، مع أنه طبقاً له، فإن ذلك لا يحدث فى البداية كما قد أظهر، ولكن فقط فى نهاية الفلسفة.

وإذا ما كانت بداية كل من المعرفة الفلسفية، والتجريبية واحدة فى المصدر، وفى نفس الفعل، فإن مهمة الفلسفة يجب أن تكون بوضوح وضع هذا الأصل المشترك فى الأذهان منذ البداية الأولى، ومن ثم لا تؤخذ كنقطة بداية لها تميزها عن العلم التجريبى ولكن تماثلها معه، ويمكن لها بعد ذلك أن تختلف عن العلم التجريبى، ولكن إذا ما كانت قد صدرت منفصلة عنه منذ البداية، فإنها لن تكون قادر أبداً أن تتصادق معه بطريقة أصلية، وهذا ما لا نرغب فيه، والنتيجة الحتمية للبدء بطريقة منفصلة سوف يستلزم من الفلسفة أن تبقى غير قادرة على أن تتخطى موقعها كعلم منفصل، وسوف تكون مشابهة فى اتجاهها كما كان الأمر بالنسبة لذلك الشخص الرقيق جدًا بدرجة كافية، والذى يعتقد أن مجرد لمس الأدوات التجريبية سوف يكون كافياً لأن يعرض كرامته للشبهة، كما لو أن ريشة الأوز بمفردها هى عضو الإظهار، وأداة الصدق، وبطريقة ليست مساوية

تلسكوب الفلك، وأنبوبة لحام فى علم المعادن، ومطرقة الجيولوجية، والعدسات المكبرة لعالم النبات، ولكى نتأكد فإن التجريبية غير القادرة أو غير الراغبة لأن ترفع نفسها إلى مستوى الفكر الفلسفى تكون مجردة، ومجدبة، وكذلك أيضاً تكون محدودة تلك الفلسفة غير القادرة أن تهبط إلى مستوى التجريب، ولكن كيف يتسنى للفلسفة أن تهبط إلى مستوى التجريب؟

هل يتم ذلك عن طريق انتحال نتائج العلم التجريبى؟ والإجابة فقط؛ هى أن النشاط التجريبى أيضاً هو نشاط فلسفى، وأن الرؤية هى أيضاً تفكير، وأن الحواس هى أيضاً أعضاء للفلسفة، وقد اختلفت الفلسفة الحديثة عن الفلسفة المدرسية على وجه الخصوص من خلال الحقيقة القائلة أنها مزجت الخبرة الحسية بنشاط الفكر، وذلك مقابل كل الفكر الذى كان منفصلاً عن الأشياء الحقيقية، وسلمت بأن التفلسف ممكن فقط تحت إرشاد الحواس، وعلى ذلك فإذا ما أرجعنا إلى أذهاننا تلك الطريق التى بدأت بها الفلسفة الحديثة، فإننا فى نفس الوقت سوف ندرك البداية الصحيحة للفلسفة، والفلسفة لا تصل إلى الحقيقة فى النهاية ولكنها بالأحرى تبدأ بها، وهذا وحده فقط هو المجرى الطبيعة الملائم الذى أخذته الفلسفة، وليس المجرى الذى يصفه مؤلفنا "ريف" فى الاحتفاظ بروح الفلسفة منذ فشته Fichte. فالروح هى التى تتبع الحواس، وليست الحواس هى التى تتبع الروح، والروح هى الغاية وليست بداية الأشياء.

ويتطلب الانتقال من الإدراك التجريبى إلى الفلسفة ضرورة، بينما الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبى هو مجرد رفاهية. فالفلسفة التى تبدأ بالتجريبى تظل شبابًا على الدولم، بينما الفلسفة التى تختتم بالتجريبى فإنها تصبح أخيراً متداعية وتمل الحياة، وتنفر من نفسها، وذلك لأننا إذا بدأنا بالحقيقة، وظللنا داخلها فإننا لن نتوقف أبداً على أن نحتاج للفلسفة؛ لأن الإدراك التجريبى يتركنا فى مركز حرج فى كل خطوة وهكذا فإنها تجبرنا على أن نرجع للفكر الفلسفى، والفلسفة التى تختتم بالتجريبى ستكون على هذا محدودة؛ بينما الفلسفة التى تبدأ بالتجريبى ستكون غير محدودة، وذلك النوع الأخير لديه دائماً مادة للفكر بينما الأول ينتهى إلى طريق مسدود، والفلسفة التى تبدأ بالفكر دون الواقع تنتهى نتيجة لذلك بواقع غير مفكر فيه. ولا يهتم كاتب هذه السطور مطلقاً

أن يتهم بأنه مؤيد للتجريبية بسبب ما قاله تواً، وإلى المدى الذى يكون فيه الأمر يخصه فإنه سوف يكون أكثر جدارة بالاحترام وأكثر عقلانية لأن يبدأ باللافلسفة وينتهى بالفلسفة وليس العكس، مثل العديد من فلاسفة ألمانيا العظام وهم نماذج تحتذى بدأوا حياتهم بالفلسفة وأنهوها باللافلسفة.

وعلى ذلك فإن الطريق من الواقع التجريبى للفلسفة يمكن أن يظهر بوضوح تماماً من وجهة النظر التأملية، وإذا كانت الطبيعة كما لا يستطيع أحد أن يشك فى ذلك هى أساس الروح، لكن ليس ذلك المعنى الخاص بالتعليم بالصوفى الذى يستمد الروح النورانية من الطبيعة المظلمة، متمسكاً بأن الضوء يمكن أن يظهر فقط من الظلام وإذا ما كانت الطبيعة هى أساس الروح بمعنى أن الطبيعة نفسها نور، فإن البداية المؤسسة موضوعيًا إذن، أو الأساس الحقيقى للفلسفة يجب أن يكون الطبيعة. والفلسفة يجب أن تبدأ بنقيضها، بأناها الأخرى its alter ego، وإلا فسوف تظل ذاتية، ومن ثم تبقى حبيسة الأنا. والفلسفة التى لا تفترض مسبقاً شيئاً nothing، هى الفلسفة التى تفترض مسبقاً ذاتها، إنها الفلسفة التى تبدأ مباشرة بذاتها.

ويحدد ريف Reiff الأنا، أى الأنا الخالص؛ على أنها نقطة البداية المطلقة للفلسفة كما يلى، إذا كان المعطى فى ذاته إلى المدى الذى يكون فيه معطى على الإطلاق للأنا، فإنه يكون شيئاً آخر غير الأنا، ولكنه ليس معطى كآخر، وبالأحرى فإن الأنا تميز المعطى عن ذاتها على أنه أناها الآخر، وهى تدرك بذاتها فى تمايز عنه، وتعلن أن المعطى ليس "الأنا" ولكن "الأنا الآخر"، وتتميز ذاتها عن ذلك المعطى، فإن الأنا تؤسس المعطى على أنه آخر غيرها، وبهذه الطريقة فإن المعطى اختفى فعلاً، وأصبح مجرد الآخر فى علاقته بالأنا وهذا الآخر يحصل على وجوده فقط فى الفعل التمييزى للأنا، ولكن هذا الأنا الذى انفصل عن الأشياء، والذى يثبت وبتلك الوسيلة فى نفس الوقت يحذف أناه الآخر، أليس هذا الأنا افتراضياً أليس هو أنا ينظر إليها من وجهة نظر خاصة؟ وهل وجهة النظر هذه ببساطة ضرورية، ومطلقة؟ أهى وجهة نظر ينبغى على الفلسفة أن تقيم عليها نفسها من أجل أن تكون ما هى عليه؟ هل الموضوع ليس شيئاً آخر بجانب كونه موضوعًا؟

بالتأكيد هو آخر بالنسبة للأنا، لكن ألا يمكنني أن أقلب الأمر، وأقول الأنا هي الآخر، أي موضوع الموضوع، وبالتالي الموضوع هو أيضاً أنا؟ ما الذي يمكن الأنا من إثبات الآخر؟ تقوم بذلك الحقيقة القائلة بأن هو نفس الشئ فيما يتعلق بالموضوع الذي يكون فيه الموضوع في علاقة بالأنا، ولكن الأنا تسلم بهذا فقط عن طريق غير مباشر، أي بتحويل سلبيتها إلى نشاط، والذي تقوم بجعل الأنا ذاتها موضوعاً للنقد يعرف أن نشاط الأنا في وضع الموضوع لا يعبر عن شئ في الحقيقة الفعلية سوى وضعها الخاص بجوار الموضوع، ومع ذلك فإنه إذا كان الموضوع ليس شيئاً مثبتًا فقط، ولكن أيضاً ولنستمر في هذه اللغة المجردة – شيئاً يثبت ذاته، فإنه من الواضح إذن أن الأنا التي لا تفترض مسبقاً، والتي تستثني الموضوع من ذاتها وتنفيه، هي مجرد فرض مسبق للأنا الذاتية مقابل تلك التي يجب أن يعترض عليها الموضوع، وعلى هذا فإن الأنا لا تستطيع أن تكون مبدأ كليًا وكافيًا للاستدلال كما يعالجها مؤلفنا، ومن ثم، وعلى العكس من هذا النمط من الفلسفة، والتي تبدأ من موضوع أخذ ذاته كأمر مسلم به، وهو فعلاً يستحوذ تماما على ذاته بينما مازال عند نقطة بدايته، والتي تهتم أساسًا وفي المقام الأول بالإجابة عن سؤال: كيف يمكن للأنا أن تفترض وجود العالم أو وجود الموضوع؟ وعلى العكس من هذا النمط من الفلسفة فإن هنا نمطاً آخر يخلق ذاته موضوعاً، ويبدأ من نقيضه ويسأل نفسه على العكس من ذلك سؤالاً أكثر جانبية وإثماراً: نكون قادرين على فرض وجود أنا تقوم بالاستفسار والبحث بهذه الطريقة وتستطيع أن تقوم به؟

صحيح أنه لا يوجد شئ يستطيع أن يصطدم بالأنا، أو يدخل من خلالها دون أن يكون له أساس أو على الأقل أن يكون له نزوع لذلك، وداخل الأنا ذاتها فإنه صحيح أيضاً، وإلى المدى الذي يكون فيه كل تحديد من الخارج في نفس الوقت هو تحديد الأنا، فإن الموضوع ذاته لن يكون أكثر من الأنا الموضوعية، ولكن تماما مثلما يقوم الأنا بتثبيت ذاته، وتأكيدها خلال الموضوع، فإن الموضوع بنفس الطريقة يقوم بتثبيت ذاته وتأكيدها من خلال الأنا، وحقيقة الأنا في الموضوع تكون في نفس الوقت هي حقيقة الموضوع في الأنا، وإذا ما كانت الانطباعات من الموضوع وحده حاسمة كما

تتمسك بذلك المادية البليدة والتجريبية، فإن الحيوانات إذن تستطيع أن تكون من علماء الفيزياء، ومن الناحية الأخرى فإنه إذا كانت الأنا بمفردها هى التى تهتم فإن الموجودات المختلفة عن الأنا لا تستطيع أن تتلقى نفس الانطباعات أو انطباعات مشابهة من نفس الموضوع.

ولكى تتأكد فإن الانطباع الذى يتم بالنسبة للأنا يكون "مختلفا عن ذلك الذى يصنعه الأصبع بالنسبة للشمع"، ومع هذا فإن الانطباع على الشمع هو أيضاً مختلف عن ذلك الذى يكون على الطلق (المعدن اللدن)، أو على الطباشير، أو أى جسم آخر. والطلق لدن، معتدل، ولكنه بعيد جدًا عن أن يكون مستسلمًا، ودون شخصية مثل الشمع، وأية محاولة للنفاذ بالأصبع داخل وجود كثيف Calcareus denus يجب أن تنهار على أحكامها غير المرتبطة بالموضوع، والسبب الذى أستطيع به أن أقول بعمل أثر على الشمع دون أن أتلقى منه شيئا فى المقابل، أو فى أفضل الحالات ذلك الأثر الذى يبقى دائمًا Semper aliquid harert يكمن فى الصفة الخاصة بعدم وجود شخصية له؛ تماما مثل السبب الذى لا يجعلنى أنفذ داخل الطباشير دون أن أشعر بالمقاومة التى يبديها، والتى تكمن فى مقاومته الثابتة كالصخر من الناحية الأخرى. وقد لاحظ "ثيوفراسطس" فى مقالته عن الأحجار أنه يجب معالجة الأنواع المختلفة من الحجر بطريقة مختلفة، أى تماماً مثل البشر الذين خلعت عليهم ("الأنا"ت) فإنهم قليلا ما يرغبون ولا يستطيعون تماما أن يعاملوا بنفس الطريقة.

ومن ثم فإنه لا يوجد أى مغزى نرجع فيه لبراعة وكلية الأنا بمفردها والتى تنتمى أيضا لحيوية، وفردية الأشياء، وبالتالى تؤثر فى "اللا – أنا" مثلما تؤثر فى الأنا بنفس الطريقة، أو بطريقة مشابهة، فدفء شمس الربيع التى تغرى الأنا الإنسانية بأن تترك صقيع البيروقراطية إلى الهواء الطلب، فإنها أيضا تجذب السحالى، والديدان العمياء من مخبائها إلى الضوء. Stapelia Hirsuta ليس لها رائحة الجيفة فقط بالنسبة لنا ولكنها أيضا نفس الرائحة بالنسبة لذبابة الجيفة، وإلا لما كانت تغريها لكى تثق، وتضع فيها بيضها، والبللور الصخرى الذى لا يقاوم نفاذ أشعة الشمس يسمح لنا بما يمثل بهجة كبيرة لأعيننا أن ترى من خلاله أيضاً، وقطعة الشمع التى لا تثير أى مشاعر فينا فإنها

تقوم بأثر سطحى حتى على الماء، بينما الحجر الجيرى الأكثر كآبة، والذى يسقط فــى قاع المياه فإنه يوقع الكآبة فى ذاتنا إلى حد كبير، وكم سنكون سعداء إذا مـــا اظهــرت الطبيعة مظاهر سحرها لذاتنا فقط! آه سنكون سعداء! لأنه لن تقوم حشرة العســـل، أو عتة الشمع حينئذ بتحطيم خلايا النحل التى لدينا، ولن تقوم ذبابة الفاكهة بتحطيم حقــول الحنطة، أو يرقة الفراشة الكرنب بتحكيم حدائق الخضروات التى لدينا، ومع هذا فإن ما يبدو حلو المذاق، وساراً بالنسبة لنا يكون مستساغا أيضا لكائنات غيرنا.

أو هل يجب أن يكون التذوق والرائحة مما لا يليق ومكانة الأنـــا الإنســـانية، لأن امتلاكها لهما يتضمن منافسة السوس ويرقاته وفراشات الكرنب؟ هل ســيكون أفضـــل للتذوق والشم، والحواس عموماً ألا تعد تنمى إلى أنانا؟ هل يجـــب لهـــم بـــالأحرى أن ينتموا لكائنات منفصلة عنا ودوننا؟ ولكن ألن تشعر بأنك تعس بكل ما فى الكلمة مـــن معنى فيزيقيا وعقليا إذا ما أغمضت عينيك أذنك وكل تذوقك وشمك؟ ألن تصرخ حينئذ فى ألم عظيم آلاف المرات يوميًا: آه لو استطعت فقط أن أسترد حواسى "ألن يكون هذا اعترافًا وتصريحًا بأن الحواس تنتمى فعلاً لأناك، وأنك – وأقول أنت نفســك، ولــيس جسدك فقط – سوف تصبح مقعدًا تعسا دون الحواس أو بحواس غير كاملة قط؟ أو لن تصبح الأنا والتى أصبحت ناقصة ومقعدة من خلال فقدان الحواس مثل ذاتك على سبيل المثال أو على الأقل ذاتى والتى هى أمينة لدرجة أنها تعترف بأنها فقدت جــزءًا مـــن ذاتها، إذا ما فقدت جزءاً من جسدها، ألا يجب أن تكون هذه الأنا هى الأنا التأملية، ما هو نوع الأنا الذى سوف تكون عليه هذه الأنا التأملية إذن؟ كيف سيكون من الممكن أن نتحدث عن "الإحساس العام، الغريزة، الحس، ..إلخ" إذا كانت هذه الأنا مختلفة عن الأنا الحقيقة؟ كيف لها أن تبقى على أسم أنا إذا ما كان لها أن تنكر تشابهها بالأنا التجريبية؟ ولن تقوم الأنا التأملية بأى زعم ولا أى تمييز آخر على أنانا التجريبية أكثر من الـــذى تقوم به الأنا التى يقول كل فرد عندها "أنا" يمكن أن أصف بطريقة غير مميـــزة الأنـــا التى تطهرت من كل الخصوصيات اللاجوهرية والأمور العارضة لما هـــو تجريبـــى. ولكن كما يظهر بوضوح فإن الجسد لا يعد ضـــمن تلـــك الخصوصـــيات، والأمـــور العارضة، وهذا يعنى أن الجسد، على الأقل الجسد التأملى ينتمى أيضا للأنا التأمليـــة،

لأنه من الصعب أن نرى لم يجب علينا أن نمنح الاختلاف بين الضرورى والعارض للأنا، وليس للجسد أيضا من الصعب علينا أن نرى لم لا يسمح لنا بأن نطهر الجسد تماما مثل الأنا من كل الصور الطارئة واللاملائمة.

الأنا تكون عينية، وليس لهذا معنى آخر أكثر من أن الأنا ليست فقط إيجابية، ولكنها أيضاً سلبية. ومن الخطأ أن نشتق من سلبية الأنا إيجابيتها، أو أن نقدمها كفاعلية، وعلى النقيض فإن سلبية الأنا هى إيجابية الموضوع، ولأن الموضوع أيضاً إيجابى فإن الأنا تكون سلبية، وهى سلبية ليس للأنا أن تخجل منها لأن الموضوع ينتمى إلى الوجود الأعمق للأنا.

وبسبب ذلك على وجه التحديد فإنها تكون أحادية الجانب وجزئية على أعلى درجة، حتى أنها ترغب فى النظر فى كل تحديدات الأنا منفصلة عن الموضوعات وتقوم بتقديمها، كتحديدات ذاتية للأنا، وعلاوة على ذلك فإن هذا سيكون من المستحيل تماما تنفيذه؛ لأن القوة الخاصة بالأنا لا تكفى مطلقاً لكى تشبع كل حاجاتها، وعلى هذا فإنها يجب أن تستعير الوسيلة التى تعوزها من العالم الموضوعى، أى من الجسد الخاص بها. وهكذا على سبيل المثال، فإن "الإحساس بالدفء الحيوانى" الذى تشارك فيه الأنا طبقاً لعلم النفس ذو مصدر فيزيقى محض بدرجة واضحة، ولكن كيف يتسنى لمثل هذا الإيقاع أن يوجد مع الأنا التى تخلق كل شئ ذاتها؟ كيف للنار، للدفء الحيوانى أن يدخل فى الهواء الروحى لأنا متركزة فى ذاتها؟ ربما يرجع ذلك إلى أن الدفء الحيوانى يمكن أن يؤكد على ذاتيته وعلى استقلاله مقابل تغيرات درجات الحرارة الخارجية؟ ولكن حتى هذا الاستقلال له حدوده التى تذكرنا مباشرة بعدم قابلية انفصال الذات والموضوع، وقد مات الناس فجأة عند خط الاستواء عندما اقتربت درجة الحرارة من 40%، أو أن الجسم الحيوانى يكون متماثلاً جدًا مع الأنا لدرجة أن الأنا تستمد من ذاتها ما تستمده من الجسد؟ ومع هذا فإن الأنا "منفتحة على العالم" بدرجة مطلقة "من خلال ذاتها" كما هى عليه، ولكن من خلال ذاتها ككائن جسدى أى من خلال الجسد، وفيما يتعلق بالأنا المجردة فإن الجسد هو العالم الموضوعى. وأنه من خلال الجسد لا تكون الأنا مجرد أنا، ولكن أيضا موضوع، ولكى تكون مجسدة، يعنى أن تكون فى

العالم، ويعنى أن يكون لها حواس عديدة جدًا، أى منافذ عديدة جدًا، وأسطح عارية جدًا، والجسد ليس سوى الأنا ذات المسام. أو هل يجب على الإحساس بالدفء الحيوانى فقط كإحساس أن ينتمى إلى الأنا؟ ولكن ما هو الإحساس فقط بدون الدفء؟ ما الذى يبقى على الإطلاق إذا فصلت موضع، أو مضمون الإحساسات من نشاط الأنا؟ كيف يمكن على سبيل المثال أن أعزو الإحساس أو نشاط الرؤية للأنا، وكيف أستطيع أن أهيئها فى علم النفس وأحددها إذا ما أخذتها مجردة عن الموضع – الضوء؟ وأولا فإن الرؤية هى لا شئ سوى الإحساس أو الإدراك الحسى للضوء، وإحساس الكائن الذى يؤثر فيه الضوء، والعين هى "حاسة الضوء". والرؤية بدون ضوء هى مثل "التنفس بدون هواء" تماما، فلكى ترى فذلك يعنى أن نشارك فى الضوء.

صحيح أن المرء يستطيع أن يحول الأنا إلى مبدأ كلى للاستنتاج، وإن يكن ذلك مناقضاً للمعنى الذى نربطه بالمفهوم أو على أية حال بكلمة أنا منذ فشته، ومع هذا فإنه يمكن عمل ذلك فقط شرط أن يقوم المرء باكتشاف وإظهار اللا أنا فى الأنا ذاتها، وليس فقط اللا أنا ولكن أيضا الاختلافات والتقابلات عموما، لأنه من المستحيل مطلقا أن ننجز، أى شئ ذى معنى عن طريق الابتهال اللاتخيلى الرتيب للأنا الخالدة = الأنا. والأنا التى تنبثق منها النوتة الموسيقية؛ تختلف كليا عن الإنا التى تنتج لنا مقولة منطقية، أو قانونًا أخلاقيًا، وتشريعيًا، ولكن ماذا يعنى أن علم النفس هو العلم الوحيد الذى يسبق كل العلوم الأخرى، وأنه العلم الأول، والعام الذى هدفه ليس تتبع الأنا فى كل انعطافاتها لكى يستنتج مبادئ مختلفة جوهرياً من العلاقات المختلفة التى تشترك فيها الأنا، وفى هذه الحالة فإنه سيصبح من غير الملائم، ولا المسموح به كلية أن نقيم علم النفس كما يفعل ريف Reiff داخل علم خاص، وأن نستنتج منه فقط العلوم المجردة للمنطق والميتافيزيقا، لكن التناقض الأصلى والأشد ضرورية وهو تناقض يتصل بالضرورة بالأنا هو الجسد، اللحم، والصراع بين كل من الروح والجسد هو أعلى المبادئ الميتافيزيقية وهو سر الخلق والأساس الذى يستقر عليه العالم، وفى الحقيقة فإن اللحم أو إذا كنت تفضل الجسد ليس فقط ذات معنى تاريخى طبيعى أو سيكولوجى تجريبى، ولكن بالضرورة ذو معنى ميتافيزيقى تأملى، فأى شئ آخر يمكن

أن يكون الجسد إذا لم يكن هو سلبية للأنا؟ فلا يمكن فهم الإرادة دون أن يكون هنـــاك شئ يسعى نحوها، وفى كل الإحساسات مهما كانت روحية فإننا لا نجد نشاطاً أكثر من السلبية ولا روحاً أكثر من اللحم ولا أنا أكثر من اللاأنا.

ضرورة إصلاح الفلسفة

ضرورة إصلاح الفلسفة

هناك فرق كيفي بين فلسفة جديدة تدخل فى نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات المبكرة، وأخرى تنتمي إلى شكل جديد تماماً في تاريخ الجنس البشرى. ولكى نكون أكثر تحديدا فإن هناك تمييزا أساسياً بين فلسفة تدين بوجودها إلى مطلب فلسفى، مثل فلسفة فشته Fichte فى علاقتها بفلسفة كانط Kant، فلسفة تتفق واحتاجات الجنس البشرى بطريقة غير مباشرة بموجب انتمائها لتاريخ الفلسفة، وأخرى هى تاريخ الجنس البشرى مباشرة.

وعلى ذلك فالسؤال هو ما إذا كان تحويل، أو إصلاح، أو إعادة بناء الفلسفة أمرا مطلوباً؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف؟ وكيف ينبغى أن يكون؟ هل هذا التغير فى روح ومعنى الفلسفة كما هى موجودة حتى الآن؟ أو أن هذا التغيير له معنى جديد؟ هل علينا أن نبحث عن فلسفة مشابهة لما لدينا حتى الآن، أو عن فلسفة أخرى مختلفة اختلافاً أساسياً؟ والسؤال الأخير الذى تنبنى عليه كل الأسئلة السابقة هو: هل نجد أنفسنا على حافة عصر جديد، أو على حافة فترة جديدة فى تاريخ الجنس البشرى أم مازلنا فى نفس الطريق القديم؟ هل علينا أن نستبقى الإنسان فى شكله القديم مع القيام فقط بتعديلات معينة ضرورية أصبحت لازمة لمسيرة الزمن؟ وإذا ما عالجنا هذا السؤال من منطق فلسفى فقط، فإن منظور فهمنا سيكون ضيق النظرة، أى سيكون تعاملنا معه فى هذه الحالة على مستوى المجادلات المدرسية المعتادة ليس أكثر.

التغير الحقيقى الوحيد والضرورى فى الفلسفة هو ذلك الذى يصغى إلى حاجة العصر واحتياج الجنس البشرى. فى العصور التى كانت فيها الرؤية التاريخية العالمية للأشياء متهاوية، فإن احتياجات الناس تصبح متناقضة، فالبعض يشعر بالحاجة نحو المحافظة على القديم ورفض الجديد، والبعض الآخر يشعر بالرغبة فى ترجمة الجديد إلى ممارسة. أين تقع الحاجة الحقيقة؟ إنها تقع فى الجانب الذى يمثل مطلب المستقبل، المستقبل المتوقع فى الجانب الذى تتحدد فيه الحركة الصاعدة، الرغبة فى المحافظة على القديم هى مجرد رد فعل ناتج صناعى، وقد كانت الفلسفة الهيجلية خليطاً اعتباطياً

للمذاهب المختلفة الموجودة، لكثير من أنصاف الحقائق، تلك التى لا تملك قوة إيجابية لترغب فى سلب مطلق، من لديه الشجاعة لكى يكون سالباً مطلقًا، هو الذى يملك أيضا القوى لخلق شئ جديد.

وتتميز العصور التاريخية للجنس البشرى عن بعضها البعض إذن على أساس التغيرات الدينية، ويمكن فهم أصول الحركة التاريخية فقط إلى المدى الذى يتم فيه اكتشافها فى قلب الإنسان، والقلب ليس شكلا (إطارًا) للدين، بل هو الجوهر الحقيقى له. وعلى هذا فالسؤال هو: هل حدثت ثورة دينية فعلاً داخلنا؟ والإجابة هى: نعم، ليس لدينا قلب، وبالتالى لم يعد لدينا دين، فالمسيحية تم سلبها، سلبت عن طريق هؤلاء الذي يبدو أنهم مازالوا يتعلقون بها، والمرء كاره أن يتجلى هذا السلب علنًا، لا يريد أن يعترف بهذا السلب بدافع من أسباب سياسية، فهو يرغب أن يجعل الأمر سرًا، ومن هنا يخدع نفسه عن قصد أو عن غير قصد، وفى الحقيقة فإنه حتى يقوم بعرض سلب المسيحية، فإنه يحولها إلى مجرد اسم. لقد ذهب السلب العملى للمسيحية إلى مدى بعيد حتى أن المرء يلقى جانباً بكل الإرشادات الوضعية، ولا يحتاج حتى إلى كتب آباء الكنيسة أو الإنجيل كمقياس يدعى به مسيحياً، كما لو كان على الدين أن يستمر على ما هو عليه، حتى فى غياب معيار محدد لكل ما يشكل جوهره، كما لو كان فى مقدرته أن يمضى فى الوجود على ما هو عليه دون نقطة مركزية، دون مبدأ محدد، والمبدأ الآن لم يعد هو الحفاظ على الدين تحت شكل سلبه، ومع ذلك فما هى المسيحية؟ إذا لم يعد لدينا العهد فكيف يمكن لنا أن نعرف رغبة، أو رسالة مؤسسه؟ وهذا يعنى فقط أن المسيحية توقفت فعلاً عن الوجود، هذه الظواهر ليست إلا دلائل الاضمحلال الداخلى، انحدار وسقوط المسيحية.

لم تعد المسيحية تستجيب للاحتياجات النظرية، والعملية للإنسان، كما أنها لم تعد كفؤا لكى تشبع عقلنا، أو قلبنا، لأننا قد اكتشفنا الآن اهتمامات أخرى لقلبنا غير النعيم السماوى السرمدى.

وحتى الآن فإن كل الفلسفة تنقسم إلى: عصر سقوط المسيحية أو إلى عصر سلبها، وهو عصر كان يهدف إلى تأسيسها، وقد قامت الفلسفة الهيجلية بحجب سلب المسيحية

وراء التناقض بين الإدراك Conception والتفكير، وراء التناقض بين نشوء المسيحية واكتمال نضجها، أى أنها سلبت المسيحية وهى تحاول إثباتها، بدعوى أن المسيحية فى نشأتها كانت ضرورية بسبب دورها التحريرى، ومع ذلك فإن الدين يحافظ على نفسه فقط إلى المدى الذى يكون فيه معناه الأصلى ومقصده محتفظاً به، كل دين فى بداية نشأته يكون ناراً، وطاقة، وحقيقة، يكون عنيداً، وصلبًا تمامًا، وبمرور الزمان فإنه يفقد حيويته، ويصبح مرناً غير مبال وغير صادق مع نفسه، ويسقط ضحية العادة. ولكى نفسر أو نخفى هذا التمييز فى الممارسة، التمييز بين الدين وبين تدهوره فعلى المرء أن يستحضر التقليد الأصلى، أو يشير إلى التعديلات التى حدثت فى كتاب القانون القديم، ونفس الأمر بالنسبة لليهود، كما هو الحال بالنسبة للمسيحيين فإنهم ينسبون إلى وثائقهم المقدسة معنى يعارضها.

تقف المسيحية منفية فى العقل كما فى القلب، فى العلم كما فى الحياة، وفى الفن كما فى الصناعة – منفية نفيًا متعذر إصلاحه أو تغيره؛ لأن البشر قد لاعموا بين كل ما هو حقيقى، إنسانى، وغير مقدس، وبالتالى فإنهم جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة. كان النفى حتى الآن نفيًا غير واع، الآن فقط أصبح مرغوبًا، ومقصودا مباشرة، عن وعى، وذلك لأن المسيحية ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسى للجنس البشرى المعاصر، وهو الحرية السياسية. وهذا النفى الواعى يفتتح عصرًا جديدًا، ويؤسس ضرورة فلسفية جديدة، متفتحة الوجدان توقفت عن أن تكون مسيحية، وفى الحقيقة فإنها غير مسيحية بالمرة.

وتخطو الفلسفة الآن داخل المكان الذى كان يشغله الدين، وهذا يعنى أن فلسفة مختلفة كلية تحل محل كل الفلسفة السابقة، والفلسفة السائدة حتى اليوم لا تستطيع أن تحل محل الدين، لأننا بمعرفتنا لطبيعتها فإنها كانت خلوًا من الدين، فقد تركت ماهية الدين الخاصة تستقر خارجًا عنه وحافظت فقط على شكل الفكر. وإذا ما كانت الفلسفة قادرة على أن تحل محل الدين فإنها يجب كفلسفة أن تصبح دينًا، وهذا يعنى أنها يجب بطريقة مناسبة لطبيعتها أن تجسد ماهية الدين أو الميزة التى يتفوق بها الدين على الفلسفة.

وتؤيد الحقيقة القائلة بأن نمط الفلسفة الذى وجد حتى الآن يقف مكتملاً أمامنا ضرورة فلسفة مختلفة جوهريًا. وأى شئ مشابه لها سيكون زائداً عن الحاجة، وأيا كان ما يمكن إيجاده فى روحه، بصرف النظر عن مدى اختلافه فى صفاته الخاصة فهو زائد عن الحاجة، وغير ضرورى، نعم فالإله الشخصى يمكن أن يفهم، ويبرهن عليه بهذه الطريقة، أو تلك لقد سمعنا بما يكفى ولا نريد أن نعرف أى شئ آخر عنه، ونحن بالمثل لا نريد لاهوت أكثر من ذلك.

والاختلافات الأساسية داخل الفلسفة هى نفس الاختلافات الأساسية داخل الجنس البشرى، فقد استولى "عدم الاعتقاد" على مكان الاعتقاد، مثلما استولى العقل على مكان الإنجيل. وبطريقة مشابهة فقد حلت السياسة محل الدين، والكنيسة والأرض محل السماء والعمل محل الصلاة، والمطالب المادية محل الجحيم، والإنسان محل المسيحى، وهؤلاء الذين لا يفرقون بين سيد فى السماء وسيد على الأرض – أى هؤلاء الذين يعتنقون بروح واحدة – يختلفون تمامًا عن هؤلاء الذين يعيشون فى الشقاق الذى ينتج عن العمليات التأملية للتفكير فى الفلسفة هو تأكيد يقينى مباشر لنا. وعلى هذا فإننا فى احتياج إلى مبدأ ينسجم مع هذه المباشرة، وإذا ما كان الإنسان قد استولى على مكان المسيحى فى الفعل، فى الحقيقة وفى الواقع، ففى النظرية يجب أن تستولى ماهية الإنسان على مكان المقدس. وباختصار فإننا يجب أن نركز فى مبدأ واحد أخير فى كلمة أخيرة، لما نرغب فى أن نكون عليه، وبهذه الطريقة فقط نستطيع أن نحرر أنفسنا من ذلك التناقض الذى يسمم وجودنا الداخلى فى الوقت الحالى، التناقض بين حياتنا والفكر من ناحية، وبين الدين الذى يقف أساساً فى الجانب المقابل من ناحية أخرى. يجب علينا أن نصبح متدينين مرة أخرى إذا ما كانت السياسة هى ديننا، ولكن هذا يمكن تحقيقه فقط إذا كان لدينا نقطة أعلى تشير إلى داخل أنفسنا كشرط لجعل السياسة ديننا.

ويمكن أن يكون هناك تحويل غريزى للسياسة إلى دين، ولكن ما نحن فى احتياج إليه هو أساس نهائى مميز لهذا التحويل، مبدأ رسمى، وهذا المبدأ معبر عنه سلبياً ليس شيئاً سوى الإلحاد. وبمعنى آخر نبذ الإله اللاإنسانى.

والدين بالمعنى المعتاد للكلمة يلعب دوراً قليلاً جدًا فى تماسك الدولة معا، حتى أنه يجب النظر إليه على أنه تفكك، وطبقاً للدين فإن الله يكون الأب، والنصير، والعائل، والحارس والمحامى، والحاكم، وسيد مملكة العالم. وعلى هذا فإن الإنسان ليس فى حاجة إلى الإنسان بالنسبة لكل شئ من المفروض أن يستمده من ذاته، أو من البشر الآخرين، فهو يدين فعلاً مباشرة لله، وهو يعتمد على الله أكثر من اعتماده على الإنسان، ومن هنا اعترافه بالجميل لله أكثر منه للإنسان، وبهذا التفسير فإن الإنسان يرتبط عرضياً بالإنسان فقط. ولكننا إذا ما فسرنا واقع الدولة من وجهة نظر الذات فسوف ندرك السبب الذى من أجله يتحد الناس وهو – على وجه التحديد – أنهم لا يؤمنون بأى إله، وأنهم ينفون اعتقادهم الدينى دون وعى ودون اختبار فى الممارسة، ليس الاعتقاد فى الله، ولكن الشك فيه هو السبب الفعلى الذى يؤكد أساس الدولة، ومن نظر الذات فإن الاعتقاد فى الإنسان على أنه إله الإنسان هو الذى يفسر أصل الدولة.

وتتميز قوى الإنسان داخل الدولة، وتظهر فى نظام، ومن خلال هذا التمايز، والوحدة المركبة، فإنها تكون كائنا غير محدود، لأن مجموع الناس؛ ومجموع القوى يكون قوة واحدة مفردة. وتشمل الدولة كل الوقائع، ويحقق الإنسان الرعاية لنفسه. وداخل الدولة فإن المرء يمثل الآخر، ويكون مكملاً له – والشئ الذى لا أكون قادراً على القيام به، أو معرفته يقوم به شخص آخر، فأنا لست بمفردى مسلما إلى أخطار قوى الطبيعة، ولكننى مع الآخرين، فأنا محاط بوجود كلى، وأنا جزء من كل. والدولة الحقيقية هى الإنسان غير المحدود، وغير المتناهى والحقيقى، والكامل والمقدس، فهى فى المقام الأول الدولة التى ينشأ فيها الإنسان كإنسان، الدولة التى يربط فيها الإنسان بنفسه فيكون الإنسان المطلق المقرر لمصيره.

وتمثل الدولة الواقع مثلما تقوم بالتنفيذ الفعلى للعقيدة الدينية، وحتى عصرنا فإن من يعتقد أنه فى احتياج إلى مساعدة فهو يبحث عنها لدى الناس، ومع هذا فهو سعيد ببركة الله، التى يتوق أن تكون موجودة فى كل مكان، وسواء حالفه النجاح أو لا فإنه لا يعتمد كثيراً على النشاط الإنسانى مثلما يعتمد على الظروف المواتية، غالباً الحظ، لكن بركة الله هى السديم الأزرق الذى يحجب الإلحاد العملى للمعتقد الملحد.

وعلى هذا فإن الإلحاد العملى هو الذى يزود الدول بما يربطها معاً، يترابط الناس فى الدولة لأنهم يكونون فيها بلا إله، ولأن الدولة هى إلههم وهو يجد ما يبرر ذلك بنفسه على أنه المحمول المقدس للجلال، والإلحاد العملى، ذلك الذى كان حتى الآن لا شعورياً، الأساس وقوة التماسك للدولة، قد بدأ يتضح الآن فى وعينا، والسبب الذى يجعل الإنسان المعاصر يتحول إلى السياسة هو أنه قد اكتشف أن المسيحية تعتبر سما لطاقته السياسية.

وما تمثله المعرفة لوعى الإنسان المفكر، تمثله الغريزة لوعى الإنسان العملى، ولكن الغريزة الأساسية للجنس البشرى هى غريزة سياسية، أى أنها غريزة نحو مشاركة فعالة فى شئون الدولة، أنها غريزة تتطلب إلغاء الهيراركية السياسية، وجنون الناس، وهى غريزة تتطلب سلب الكاثوليكية السياسية، وقد قوض عصر الإصلاح الكاثوليكية الدينية، ولكن الحقبة الحديثة حلت محلها الكاثوليكية السياسية وما كان يهدف إليه الإصلاح فى مجال الدين يهدف الإنسان إلى تحقيقه الآن فى مجال السياسة.

وتماماً فإن مثلما لم يذب تحول الله إلى عقل، لكن حول جوهره فقط transubstantiated، فإن نفس الشئ حدث، وبنفس الطريقة فقد أحالت البروتستانتية البابا إلى الملك، والآن علينا أن نعالج البابوية السياسية فإن أسباب ضرورة الملك لا تختلف عن تلك الخاصة بضرورة البابا.

إن ما يطلق عليه العصر الحديث هو فى الحقيقة العصور الوسطى البروتستانتية، فقط حافظ على حياة الكنيسة الرومانية بنصف سلبها ونصف معاييرها measures وقد حافظ على الجامعات فى شكلها القديم مع تلاشى البروتستانتية المسيحية التى حددت حتى الآن كقوة دينية حقيقة الروح، إننا ندخل الآن عصرًا جديدًا. وروح هذا العصر، أو روح المستقبل هى الواقعية، فإذا ما فهمنا كائنا مختلفا عن الإنسان على أنه الكائن الأعلى، والمبدأ، فإن شروط معرفة هذا الكائن سوف تتضمن بالضرورة أن يتجرد عن الإنسان، وبهذه الطريقة لن نكون قادرين أبداً على أن نحقق وحدة مباشرة مع أنفسنا، مع العلم، - مع الواقع، وسوف تكون علاقتنا بالعالم دائما من خلال وسيط مختلف ثالث، سوف يكون هناك أمامنا دائماً منتج بدلاً من المنتج، وسوف يكون لدينا علم آخر

داخلنا غير ما هو خارجنا، وسوف نجد أنفسنا دائما فى انقسام بين النظرية والممارسة، وسوف يكون لدينا كائن فى عقلنا وآخر فى قلبنا، أى الروح المطلق فى عقلنا والإنسان فى قلبنا، أو فى الحياة الفعلية سوف نفكر أيهما لا يكون كائنا عينيا من جانب، وأيهما لا يكون الشئ كما هو فى ذاته أو الفكر فى الجانب الآخر، وكل خطوة فى الحياة تأخذنا خارج الحياة.

والبابا رئيس الكنيسة هو إنسان صالح مثلى، والملك هو إنسان صالح مثلنا جميعاً، ولهذا فإنه لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له، فهو ليس أعلى من الدولة أو المجتمع، والبروتستانتى هو جمهورى متدين. ولهذا فإن البروتستانتية تقود طبيعياً إلى الجمهورية السياسية طالما اختفى مضمونها الدينى، أى تم عرضها دون قناع، وبمحونا للثنائية البروتستانتية بين السماء حيث نكون سادة، وبين الأرض حيث نكون عبيداً، أى بإدراكنا أن الأرض هى مصيرنا وغايتنا – فإن البروتستانتية سوف تقودنا فى الحال نحو دولة جمهورية – وما حدث فى العصور المبكرة من تحالف الدولة الجمهورية، والبروتستانتية فإن ذلك تم مصادفة بالطبع ولم يكون دون معنى، لأن البروتستانتية تعد فقط بالحرية الدينية، وأن تكون جمهورياً وبروتستانتياً؛ فقد كان ذلك تناقضاً، بعد محو المسيحية فقط سوف تكتسب الحق لكى تشكل الدولة جمهورية، لأنك فى المسيحية لك جمهوريتك فى السماء ولا تريد أخرى هنا على الأرض، بل على النقيض يجب أن تكون عبدًا هنا، وإلا فالسماء لا لزوما لها.

قضايا أولية لإصلاح الفلسفة

سر اللاهوت هو الأنثربولوجيا، واللاهوت نفسه سر الفلسفة التأملية، التى تتحول لتصبح لاهوتاً تأمليًا، الذى يميز نفسه عن اللاهوت الشائع بواقعة إرجاع المقدس ثانية إلى هذا العالم؛ الذى يتصوره اللاهوت الشائع فى الماوراء (فى العالم الآخر) بدافع من الخوف والجهل، ومقابل اللاهوت المعتاد فإن (الفلسفة التأملية) تحقق actualizes وتحدد determines وتوقعن Realizes الكائن المقدس.

(2)

يعد اسبينوزا مفتتح الفلسفة التأملية الحديثة، وشيلنج مجددها، وهيجل تمامها.

(3)

وحدة الوجود هى النتيجة الضرورية للاهوت، فهى تالية للاهوت، والإلحاد هو النتيجة الضرورية لوحدة الوجود، فهو تال لوحدة الوجود.

(4)

المسيحية هى التناقض بين تعدد الآلهة، والوحدانية.

(5)

وحدة الوجود هى الوحدانية مع محمول التعددية، بمعنى أن وحدة الوجود تحيل الكائنات المستقلة للتعددية إلى محمولات، أو صفات للكائن الواحد المستقل، ومن هنا تعامل اسبينوزا مع الفكر باعتباره مجموع كل الأشياء المفكرة، والمادة باعتبارها كل الأشياء الممتدة، وجعلها صفات للجوهر بمعنى (صفات الله). الله شئ مفكر، الله شئ ممتد.

(6)

تميزت فلسفة الهوية عن فلسفة اسبنيوزا فقط عن طريق واقعة أنها أمدت جوهر اسبنيوزا – ذلك الشئ الميت البارد (اللامبالى) – بروح المثالية. لقد حول هيجل، بوجه خاص النشاط الذاتى، وقوة تحديد الذات، والوعى الذاتى إلى صفات للجوهر – وتستند

عبارة هيجل التى تنطوى على مفارقة "وعى الله وهو وعى الله الذاتى" على نفس الأساس الذى تستند إليه عبارة أسبينوزا المتناقضة "الامتداد أو المادة هى صفة الجوهر" – وليس لها معنى آخر إلا أن الوعى الذاتى، صفة الجوهر أو الله، الله هو الأنا. فالوعى الذى يعزوه المؤله لله كتمييز مغاير للوعى الحقيقى، هو فكرة فقط بلا حقيقة، لكن عبارة أسبينوزا "المادة صفة الجوهر" لا تقول أكثر من هذا، المادة هى ماهية المقدس الجوهرية، وبالمثل عبارة هيجل لا تقول أكثر من أن الوعى ماهية مقدسة.

(7)

لا يختلف منهج النقد الإصلاحى للفلسفة التأملية عن ذلك المستخدم بالفعل فى فلسفة الدين، نحن نحتاج فقط تحويل المحمول إلى ذات، والذات إلى موضوع ومبدأ – وهذا يعنى قلب الفلسفة التأملية، بهذه الطريقة نحصل على الحقيقة الواضحة والخالصة بلا قناع.

(8)

الإلحاد هو قلب لوحدة الوجود.

(9)

وحدة الوجود هى نفى للثيولوجى من وجهة نظر الثيولوجى.

(10)

تماماً كما هو بالنسبة لأسبينوزا (الأخلاق: القسم الأول، التعريف الثالث، القضية العاشرة) من أن صفة أو محمول الجوهر هو الجوهر نفسه، كذلك الحال بالنسبة لهيجل فإن محمول المطلق – الذى هو محمول الذات عامة – هو الذات نفسها. المطلق بالنسبة إلى هيجل هو وجود، ماهية أو تصور (الروح أو الوعى الذاتى) والمطلق المدرك فقط وجود، ليس شيئاً أكثر من وجود كائن، والمطلق إلى المدى الذى نفكر فيه عند هذا الحد أو ذاك من تحديد أو مقولة يفقد ذاته تماما فى هذه المقولة أو هذا التحديد، وبعيدا عن ذلك لن يكون أكثر من اسم، ومع هذا فإن المطلق كذات يستمر فى تحديد ما يقع عند الأساس، فالذات الحقيقية أو تلك التى لا يكون المطلق من خلالها محض اسم، لكن شيئاً

ما، يكون تحديداً ويظل محتفظا بمعنى المحمول المجرد تماما مثــل المحمــول عنــد أسبينوزا.

(11)

المطلق أو اللانهائى للفلسفة التأملية، ومن وجهة النظر السيكولوجية ليس شيئا أكثر من ذلك اللامحدود، المجرد من كل تحديد، والمثبت مثل الكائن المميز عن هذا التجريد من ناحية والمماثل له من ناحية أخرى، ويعتبر المطلق من الناحية التاريخية ليس أكثر من الكائن الثيولوجى الميتافيزيقى القديم، أو اللاكائن، اللامتناهى، اللاإنسانى، اللامادى، اللامحدود، اللامخلوق – العالم – العدمى اللاشئ المثبت فى العالم السابق كفعل.

(12)

المنطق الهيجلى هو لاهوت تحول إلى عقل، وإلى حضور، وهو لاهوت تحول إلى منطق، تماماً مثل الكائن المقدس فى اللاهوت، هو تجسيد تصورى مثالى أو مجرد لكل الوقائع أو لكل التحديدات، التناهيات، أيضاً نفس الشئ بالنسبة للمنطق. كل مــا يوجــد على الأرض يجد نفسه مرة أخرى فى السماء أو فى اللاهوت، وبالمثل كــل مــا فــى الطبيعة يعود ثانية فى سماء المنطق المقدس – الكيف، الكم، الماهية، الكيميائية، الآلية، العضوية. فى اللاهوت يكون لدينا كل شئ مرتين، أولاً مجردًا، ثم مرة أخرى عيانيــاً وبالمثل لدينا كل شئ مرتين فى الفلسفة الهيجلية – مرة كموضوع للمنطق ثم مرة ثانية كموضوع لفلسفة الطبيعة أو الروح.

(13)

جوهر اللاهوت هو المتعالى، أى جوهر الإنسان موضوع خارج الإنسان، جــوهر منطق هيجل هو الفكر المتعالى، أى فكر الإنسان خارج الإنسان.

(14)

كما أن اللاهوت يشطر، ويفصل الإنسان من أجل أن يعيد تطابق ماهيته المتخارجة مع نفسه، فإن هيجل بالمثل بطريقة مشابهة يجزئ ويمزق الجوهر البسيط المتماثل ذاتيا للطبيعة والإنسان من أجل أن يوحد فيما بعد بالقوة ما كان قد فصله بالقوى.

(15)

الميتافيزيقا أو المنطق علم حقيقى، ومحايث حين لا يفصل عما يسمى بالروح الذاتية، فالميتافيزيقا علم خفى، يا له من تعسف، يا له من عمل يتسم بالعنف أن ننظر إلى الكيف فى ذاته، الكم، أو الإحساس فى ذات الكم، وأن نقسمهما إلى علمين، كما لو أن الكيف يمكن أن يكون أى شئ بدون الإحساس، والإحساس أى شئ بدون الكيف.

(16)

الروح المطلق الهيجلى ليس شيئا سوى الروح المجرد، أى روح متناه قد فصل عن ذاته، تماما مثل الكائن اللامتناهى للاهوت ليس شيئا آخر سوى الكائن المتناهى مجرداً.

(17)

الروح المجرد لدى هيجل يتكشف أو يحقق ذاته فى الفن، الدين، والفلسفة، وهذا ببساطة يعنى أن روح الفن، والدين، والفلسفة هى الروح المطلق، ولكن المرء لا يستطيع أن يفصل الفن والدين عن الشعور، والخيال، والإدراك الحسى الإنسانى، كما لا يستطيع أن يفصل الفلسفة عن الفكر، وباختصار فإن المرء لا يستطيع أن يفصل الروح المطلق عن الروح الذاتى، أو عن جوهر الإنسان دون أن نرجع مرة أخرى إلى وجهة نظر اللاهوت، دون خداع الكائن واعتباره روحاً مطلقا كوجود روح آخر متميز عن وجود الإنسان، أى دون أن يجعلنا نقبل وهم شبح وجود أنفسنا خارج أنفسنا.

(18)

الروح المطلق هو روح اللاهوت الميتة الذى يستقر كشبح فى الفلسفة الهيجلية.

(19)

اللاهوت هو الاعتقاد فى الأشباح، واللاهوت الشائع أشباحه فى الخيال الحسى، واللاهوت التأملى أشباحه فى التجريد اللاحسى.

(20)

التجريد يعنى أن نضع ماهية الطبيعة خارج الطبيعة، ماهية الإنسان خارج الإنسان، ماهية التفكير خارج فعل التفكير، لقد غربت الفلسفة الهيجلية الإنسان عن نفسه إلى

المدى الذى أقامت فيه نظامها الكلى على أفعال التجريد هذه، على الرغم من أنها تتماثل مع ما فصلته، فإنها تقوم بذلك بطريقة منفصلة ومتوسطة فقط، والفلسفة الهيجلية ينقصها الوحدة المباشرة، واليقين المباشر والحقيقة المباشرة.

(21)

لا يمكن أن يكون للتطابق المباشر الواضح التبلور، وغير الخادع لجوهر الإنسان – الذى سلب منه خلال التجريد – مع الإنسان نتيجة من خلال الاقتراب الإيجابى، وإنما يمكن فقط أن يبرهن من الفلسفة الهيجلية كسلب لها. ويمكن فقط أن يدرك إذا ما تم الاقتراب منه كسلب كلى للفلسفة التأملية، على الرغم من أنه حقيقة هذه الفلسفة. صحيح أن كل شئ مشتمل عليه فى فلسفة هيجل، لكن هناك دائمًا يجتمع مع الجانب السلبى الجانب الإيجابى.

(22)

والدليل الواضح على أن الروح المطلق هو الروح التى تسمى متناهية، وذاتية، أو بعبارة أخرى أن تلك الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح الأولى، وهى الفن. الفن يولد من الشعور بأن حياة هذا العالم هى الحياة الحقيقية، إن المتناهى هو اللامتناهى ويولد من التحمس لكائن محدد وحقيقة على أنه الكائن الأسمى والإلهى. والوحدانية المسيحية لا تحتوى داخل ذاتها مبدأ الثقافة الفنية والعلمية. وإنما فقط تعدد الآلهة المسمى الوثنية، هى مصدر الفن والعلم.

(23)

لقد ارتفع الإغريق بأنفسهم نحو الكمال فى الفنون التشكيلية (الإبداعية) فقط من خلال حقيقة أن الشكل الإنسانى بالنسبة لهم كان هو الشكل الأسمى بإطلاق – دون تردد – شكل المقدس. كان المسيحيون قادرين على أن يبدعوا شعرًا عند النقطة التى أنكروا فيها عمليًا اللاهوت المسيحى، وعبدوا المبدأ الانثوى كمبدأ مقدس. لقد وجد المسيحيون أنفسهم كفنانين وشعراء فى تناقض مع جوهر ديانتهم كما فهموها، وكما كونت موضوع وعيهم. فقد تأسف "بترارك" Petrack من وجهة نظر الدين على الأشعار التى تعبد

فيها (محبوبته) لورا. فلم لا يوجد لدى المسيحيين كما لدى الوثنيين أعمال فنية متلائمة مع أفكارهم الدينية؟ لم لا يوجد لديهم صورة مرضية تمامًا للمسيح؟ لأن الفن الديني عند أوائل المسيحيين أسس على التناقض القدرى بين وعيهم والحقيقة. ففى الحقيقة نجد أن جوهر الدين المسيحى هو الجوهر الإنسانى، وفى وعى المسيحيين نجد جوهراً مختلفاً، لا إنسانى. فالمسيح مفترض فيه أنه إنسان، ولا إنسان، هو غموض. والفن مع ذلك لا يستطيع أن يمثل سوى الحقيقى الواضح.

(24)

والوعى الحاسم – ذلك الوعى الذى أصبح لحمًا ودمًا – والذى يقول بأن الإنسان هو الإلهى، والمتناهى هو اللامتناهى مصدر فن وشعر جديد سوف يتفوق على كل الأشعار والفنون السابقة، الطاقة والعمق والتوهج. والاعتقاد فى الماوراء هو اعتقاد غير شعرى إطلاقاً. الألم هو مصدر الشعر. فإن ذلك الذى يعبر عن فقدان كائن متناه باعتباره خسارة غير متناهية هو فقط القادر على أن يتوهج مع لهيب الغناء، المثيرات المؤلمة للذاكرة هى فقط التى تستطيع أن تجعل من الذى لا يعد فناناً أول، المثالى الأول فى الإنسان. لكن الاعتقاد فى الماوراء يحول كل ألم إلى مجرد مظهر لا حقيقة.

(25)

الفلسفة التى تشتق المتناهى من اللامتناهى، والمحدود من اللامحدود، لا تجد لها أبدًا طريقا نحو وضع حقيقى للمتناهى والمحدود فمعنى اشتقاق المتناهى من اللامتناهى هو أن اللامتناهى أو اللامحدود هو المحدود من ثم النفى، من المعترف به أن اللامتناهى لا شئ دون تحديد – ذلك الذى يكون بلا تناهيات – هو ذلك الذى يوضح كواقع اللامتناهى. ومع هذا فإن اللاوجود السلبى هذا الإزعاج muisance للمطلق، يظل مع هذا المبدأ الأساسى، وهكذا فإن المتناهى المثبت عليه أن يمحى مرات ومرات. والمتناهى هو سلب المتناهى، ومرة أخرى فإن اللامتناهى هو سلب المتناهى. فلسفة المطلق هى تناقض.

(26)

تماما كما فى اللاهوت، الإنسان هو حقيقة وواقع الله – لأن كل المحمولات التى تحقق الله كإله، أو التى تحيل الله إلى كيان حقيقى، محمولات مثل القوة، والحكمة، والخير، والحب، وحتى اللاتناهى والشخصية التى تعتبر شرط وجودها التمييز عن المتناهى تكون مثبتة أولاً فى الإنسان، وبالإنسان – مثلما الأمر فى الفلسفة التأملية فإن المتناهى هو حقيقة اللامتناهى.

(27)

تعبر الفلسفة المطلقة عن صدق المتناهى بطريقة غير مباشرة ومعكوسة فقط. فإذا ما كان للمتناهى أى معنى، وإذا ما كانت له حقيقة وواقع فقط عندما يكون محددًا – أى عندما يكون مثبتاً ليس كلامتناه ولكن كمتناه – هنا حقًا يكون المتناهى هو اللامتناهى فى الحقيقة.

(28)

مهمة الفلسفة الحقة ليست إدراك اللامتناه كمتناه، ولكن كغير متناهى nonfinite بمعنى اللامتناهى. وفى عبارة أخرى، ليس وضع المتناهى فى اللامتناهى لكن وضع اللامتناهى فى المتناهى.

(29)

إن بداية الفلسفة ليست الله، أو المطلق، كما أنها ليست محمول المطلق، أو الفكرة وبالأحرى فإن بداية الفلسفة هى المتناهى، المحدود، والحقيقى. وليس بالإمكان فهم اللامتناهى بدون المتناهى. هل تستطيع أن تفكر فى صفة ما وتعرفها دون تفكير فى صفة محددة.

(30)

ومن هنا فإن المحدد، وليس اللامحدد هو الذى يأتى أولاً، إذ أن الكيف المحدد ليس سوى الكيف الواقعى، والكيف الواقعى يسبق الكيف المتخيل.

(31)

أصل الفلسفة، ومجراها الذاتى هو أيضاً مجراها، وأصلها الموضوعى. قبل أن تفكر فى الكيف فإنك تشعر بالكيف. فالمعاناة تسبق التفكير.

(32)

اللامتناهى هو الماهية الحقيقية للمتناهى، هو المتناهى الحقيقى - التأمل الحقيقى والفلسفة لا تكون شيئاً إلا التجريبى الكلى الحقيقى.

(33)

اللامتناهى فى الدين، والفلسفة ليس، ولم يكن شيئًا يختلف عن متناه، ومحدود من نوع معين، لكن اكتنفه الغموض، إنه المتناهى أو المحدود مع مصادرة - وجود لا شئ متناه، ولا شئ محدود. ولقد ارتكبت الفلسفة التأملية ذاتها نفس الخطأ الذى ارتكبه اللاهوت، لقد جعلت تحديد الواقع أو التناهيات تحديدات، ومحمولات اللامتناهى من خلال نفى عملية التحديدات.

(34)

الصدق والاستقامة مقيدان لكل الأشياء - وينطبق هذا أيضاً على الفلسفة والفلسفة تكون أمينة ومستقيمة فقط عندما تسلم بتناهى تأملها اللامتناهى - عندما تسلم أن غموض الطبيعة فى الله ليس إلا غموض الطبيعة الإنسانية، وأن الظلام الذى تضعه فى الله من أجل أن تنتج منه ضوء الوعى ليس شيئاً سوى ظلامها هى، شعور فطرى بواقعية وأساسية المادة.

(35)

المجرى الذى تتخذه كل الفلسفة التأملية من المجرد إلى العيانى من المثالى إلى الواقعى، هو مجرى معكوس. ولا يقود هذا الطريق أبدًا أى إنسان إلى الواقع الحقيقى والموضوعى. ولكن فقط إلى تحقيق مجرداته الخاصة، وبسبب ذلك فإنه لا يؤدى إلى الحرية الحقيقية للروح، لأن الإدراك الحسى، الأشياء، والموجودات فى واقعها الموضوعى هو فقط الذى يستطيع أن يحرر الإنسان، ويجنبه كل الأهواء، والانتقال من المثالى إلى الواقعى اتخذ مكانه فقط فى الفلسفة العملية.

(36)

الفلسفة هى معرفة ما هو كائن. التفكير ومعرفة الأشياء، والوجود كما هم؛ ذلك هو القانون الأعلى والمهمة الأسمى للفلسفة.

(37)

الحديث عما هو كائن كما هو كائن، وبمعنى آخر الحديث الحق عن الحقيقى ويبدو سطحياً، الحديث ما هو كائن ليس كما هو كائن، أو عن الحقيقى بطريق غيـــر حقيقـــى معكوس، يبدو عميقاً.

(38)

الصدق، البساطة والتحديد هى الخصائص الشكلية للفلسفة الحقة.

(39)

الكائن (الوجود – being) الذى تبدأ به الفلسفة، ولا يمكن فصله عن الوعى أكثـــر ما يمكن فصل الوعى عن الوجود. تماماً حيث إن واقع (حقيقة) الشعور هـــى كيـــف. وبالعكس فإن الشعور هو حقيقة الكيف، فإن الوجود هو حقيقة الـــوعى، لكـــن بـــنفس الدرجة أيضًا فإن الوعى هو حقيقة الوجود – فالوعى فقط هو حقيقة الوجود، والـــوعى فقط هو حقيقة وحدة الروح والطبيعة.

(40)

كل التحديدات، والأشكال، والمقولات، أو ما شئت من أسماء التى ألقت بها الفلسفة التأمليـــة بعيدًا عن المطلق، ووضعته فى مجال المتناهى، والتجريبى تحتوى داخل ذواتها بالتحديد علـــى الماهية الحقيقة للمتناهى، أى المتناهى الحقيقى، الأسرار الحقة والأخيرة للفلسفة.

(41)

المكان والزمان هما أشكال الوجودات لكل الكائنات. والوجود فى المكان، والزمان فقط هو الوجود. نفى المكان والزمان دائماً هو نفى حدودها، وليس وجودهما. شعور لا زمانى، إرادة لا زمانية، فكر لا زمانى، ووجود لا زمانى أمور بلا معنى. من لا يملك مطلقًا زمنًا لا يملك أيضا وقتا، أو دافعا للإرادة، والتفكير.

(42)

نفى المكان والزمان فى الميتافيزيقا، فى وجود الأشياء ينتج أسوأ النتائج العملية. من يشغل دائمًا بوجهة نظر المكان والزمان يمتلك أيضًا المعنى "الحسى" الجيد، والفهم العملى فى الحياة، فالزمان، والمكان هما المعايير فى الممارسة. فالشعب الذى يطرد الزمان من ميتافيزيقاه، ويعبد الأزلى أى الوجود المجرد، والمعزول من الزمان يبعد بالتالى الزمان من سياسته ويعبد مبدأ الثبات المضاد للتاريخ الذى هو ضد الحق، والعقل.

(43)

لقد حاولت الفلسفة التأملية إلى صورة، أو إلى خاصية للمطلق، التطور الذى فصلته من الزمان. هذا الفصل للتطور عن الزمان هو القمة الحقيقية للتعسف التأملى. والبرهان الختامى لحقيقة كون الفلاسفة التأمليين قد فعلوا مع مطلقهم مثلما فعل اللاهوتيون مع إلههم الذى يأخذ كل عواطف البشر دون أن تكون له عاطفة، يحب دون حب، يغضب دون غضب، يتطور دون وقت للتطور، دون عملية تطور. والقضية القائلة أن الكائن المطلق ذاته هى علاوة على ذلك حقيقة، وعقلانية فقط فى الطريق الآخر. ويجب أن تصاغ هكذا: الكائن الذى يتطور، ويبسط ذاته فى الزمان هو فقط المطلق، أى الكائن الحقيقى الفعلى.

(44)

المكان والزمان هما أشكال تجلى اللامتناهى الحقيقى.

(45)

حيث لا يكون حد، ولا زمان، ولا رغبة ليس هناك أيضًا كيف، ولا طاقة، ولا روح، ولا حرارة، ولا حب. فالكائن الذى يعانى من الرغبة فقط هو الكائن الضرورى فالوجود (المكتمل) بلا مطالب وجودًا غير مطلوب (زائد)، وما هو متحرر تماماً من الاحتياجات لا حاجة به للوجود. يتساوى فى ذلك وجوده، أو عدم وجوده سواء أكان مبالياً أو غير مبال – بالنسبة لنفسه، وللآخرين. فالكائن الذى بلا مطلب (رغبة) كائن بلا أساس. إن الذى يستطيع أن يعانى فقط هو الذى يستحق الوجود. الكائن الذى يفيض

بالألم فقط هو الكائن المقدس. فالوجود بلا عذاب هو وجود بلا وجود. والكــائن بــلا معاناة لا شئ، وجود بلا إحساس بلا مادة.

(46)

الفلسفة التى لا تحتوى فيها مبدأ منفعل؛ فلسفة تتأمــل الوجــود دون زمــان، دون ديمومة، والكيف دون شعور، والوجود دون وجود، والحياة دون حياة أى بلا لحــم ودم – هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق، هى علاوة على ذلك بموجب ضرورة أحاديثها نقيض التجريبى. لقد وضع أسبينوزا بلا تردد المادة خاصية للجوهر، لكنه لــم يأخــذ المــادة لتكون مبدأ المعاناة – بالنسبة لأسبينوزا فإن المادة صفة الجوهر بالتحديد، لأنها تعانى؛ لأنها فريدة؛ لا تتجزأ؛ ولا تتناهى، ولأنها لها نفس التحديدات. التى لضــدها صــفات الفكر، باختصار لأنها ماجة مجردة، مادة بدون مادة، مثل ماهية منطق هيجل، ماهيــة الطبيعة، وماهية الإنسان؛ لكن بدون ماهية، بدون طبيعة، بدون إنسان.

(47)

ينبغى على الفيلسوف أن يدخل فى نص الفلسفة مظهر الإنسان الذى لا يتفلسف، بل هو ضد التفلسف والتفكير المجرد، أو بمعنى آخر ذلك الذى اختزل عند هيجــل إلــى مجرد هامش، هكذا فقط تستطيع الفلسفة أن تصبح قوة كلية، خالية من التناقضات، غير قابلة للدحض، وغير قابلة للمقاومة، ومن هنا يجب على الفلسفة لا أن تبدأ من ذاتها بل من نقيضها، أى باللافلسفة، هذا الوجود الذى يتميز عن الفكر، اللافلســفى، والمضــاد للمدرسية بشكل مطلق داخلنا هو مبدأ الحسية.

(48)

الأعضاء، والأدوات الجوهرية للفلسفة هى: الــرأس مصــدر النشــاط، والحريــة واللاتناهى الميتافيزيقى والمثالية. والقلب مصــدر المعانــاة، والتنــاهى والحاجــات، والحسية. وبعبارات نظرية: الفكر، والإدراك الحسى، فالفكر مطلب الــرأس، والإدراك الحسى مطلب القلب، التفكير هو مبدأ المدارس، أى النظام، والإدراك هو مبدأ الحيــاة. حينما أدرك من خلال الحواس فأنا أتحدد بالموضوع، وعندما أفكر فيه فأنا الذى أحــدد

الموضوع. فى التفكير أكون "أنا" ego، وفى الإدراك الحسى أكون "لا – أنا"، فقط من خلال نفى الفكر خارج الوجود محددًا من قبل الموضوع، خارج العاطفة ومصدر كل السرور والحاجة يولد فكر موضوعى وحقيقى، وفلسفة حقيقية موضوعية. يعطى الإدراك الحسى الوجود المتماثل مباشرة مع الوجود، والفكر يعطى الكائن الذى يتوسط خلال تمييز واختلاف الوجود. وعلاوة على ذلك، فالحياة والحقيقة توجد فقط حين تتحد الماهية بالوجود، الفكر والإدراك الحسى، الفعل والانفعال والثقل، المبدأ المدرسى للميتافيزيقا الألمانية مع المبدأ اللا-مدرسى الدموى للحسية والمادية الفرنسية. ٠

(49)

ما ينطبق على الفلسفة ينطبق على الفيلسوف والعكس صحيح، خصائص الفيلسوف، أى الظروف الذاتية والعناصر الخاصة بالفلسفة هى أيضاً ظروفهما (شروطهما) وعناصرهما الموضوعية. والفيلسوف الحقيقى الذى يتماثل مع الحياة، والإنسان يجب أن يكون من أبوين فرنسيين ألمانيين. لا تخشوا أنتم أيها الألمان على الطهر والنقاء من هذا الهيجين. منذ عام 1716 أفصحت (الأعمال الفلسفية) عن هذه الفكرة. إذا ما قارنا الألمان الأكثر تحفظاً، فإن المرء يستطيع أن يقول بحق أن المزاج الغالى – الجرمانى أفضل ما يناسب الفلسفة، أو أن الطفل ذا الأب الفرنسى والأم الألمانية يكون موهوبًا ذا عقل فلسفى وهذا صحيح تمامًا، فقط علينا أن تجعل الأم فرنسية والأب ألمانيا. القلب – المبدأ الأنثوى، الإحساس بالتناهى ومقر المادية، هو نزعة فرنسية، والرأس – المبدأ الذكرى ومقر المثالية – ألمانى. القلب يصنع ثورات، والرأس إصلاحات، تأتى الرأس بالأشياء إلى الوجود. بينما يضعها القلب فى حركة. لكن فقط حين توجد الحركة، الزيادة السريعة، والعاطفة، والدم، والحسية فإن هناك أيضاً روحاً. وقد كانت روح ليبنتز، مبدأه الدموى المادى – المثالى كان أول من جذب الألمان من ادعاءاتهم الفلسفية والمدرسية.

(50)

فى الفلسفة كان القلب حتى الآن ينظر إليه على أنه ملجأ اللاهوت. ومع هذا فإن

القلب، على وجه الدقة، حقيقة هو مبدأ مضاد للاهوت، بمصطلحات اللاهوت هو عدم الإيمان، المبدأ الملحد فى البشر. لأنه لا يعتقد فى شئ سوى ذاته، إنه يعتقد فقط فى الواقع المتحرر من الأغلال، المقدس، والمطلق لوجوده. لكن الرأس الذى لا يفهم القلب، فهو يحاول – حيث أن مهمته هى الفصل والتمييز، بين الذات والموضوع – الوجود الفعلى للقلب إلى وجود متميز عن القلب، إنه خارجى وموضوعى. وللتأكد من ذلك فإن القلب يحتاج وجودًا آخر، ولكنه وجود من نفس نوعه – بمعنى أنه غير متميز عن القلب – ولا يتناقض مع القلب. وينكر اللاهوت حقيقة القلب، وحقيقة العاطفة الدينية، والقلب يقول على سبيل المثال: الله يعانى. اللاهوت مع ذلك يقول: الله لا يعانى. أى أن القلب. ينكر الاختلاف بين الله والإنسان، لكن اللاهوت يؤكد عليه.

(51)

يستند التأليه على ثنائية الرأس والقلب، ووحدة الوجود هى انحلال هذه الثنائية، لكن خلال الثنائية، لأنها تجعل الكائن المقدس كائنًا مباطنًا فقط مثل الكائن المتعال. تأليه الإنسان يوجد بدون مثل هذه الثنائية. تأليه الإنسان هو القلب وقد ارتفع إلى العقل، وهو يتحدث خلال الرأس باصطلاحات العقل فقط بما يتحدث به القلب بطريقته الخاصة به. الدين هو فقط العاطفة، الشعور، القلب، والحب، بمعنى نفى وإحلال الله فى الإنسان. والفلسفة الجديدة مثل نفى اللاهوت الذى ينكر حقيقة العاطفة الدينية، وهو لهذا تثبيت للدين. تأليه الإنسان هو دين الوعى فى ذاته، هو الدين الذى يفهم ذاته. واللاهوت على الجانب الآخر هو نفى مظهر تحديده.

(52)

هيجل وشيلينج ضدان. هيجل يمثل المبدأ الذكرى للاستقلال الذاتى، والفاعلية الذاتية باختصار المبدأ المثالى. ويمثل شيلينج المبدأ الأنثوى للتلقى والانفعالية باختصار المبدأ المادى – لقد استلهم أولاً فيخته، ثم أفلاطون، واسبينوزا، وأخيراً بوهمه. هيجل يفتقد الإدراك الحسى، بينما يفتقد شيلينج قوة الفكرة، وقوة التحديد. شيلينج مفكر فقد فى العام، وحين يعالج الخاص والمحدد فإنه ينزلق إلى خيالات السير أثناء النوم. عند شيلينج العقلانية مظهر فقط، واللاعقلانية حقيقة؛ لا يتعدى إنجاز هيجل المبدأ اللاعقلى المجرد.

أما إنجاز شيلينج فهو فقط الواقع والوجود الصوفى المتخيل فى مقابل المبـدأ العقلـى، ويعوض هيجل نقص واقعيته (لافتقاده للواقعية) من خلال كلمات حسية فجة، بينما يفعل شيلينج ذلك من خلال كلمات راقية – هيجل يعبر عن الاستثنائى، غير المألوف بطريقة عادية، بينما شيلينج يعبر عن العادى بطريقة غير عادية. يحول هيجل الأشـياء إلـى مجرد أفكار، بينما شيلينج يحول مجرد الأفكار على سـبيل المثـال The aseity of God – إلى أشياء. هيجل يخدع الرؤوس المفكرة، بينما يخدع شيلينج غير المفكـرة، يحول هيجل اللاعقل إلى عقل، شيلينج على العكس يحول العقل إلى لا عقـل. تكـون فلسفة شيلينج فى عنصر الحلم، هيجل فى التصور. ينفى شيلينج التفكير المجرد خـلال الخيال، الذى ينفيه هيجل خلال الفكر المجرد. هيجل مثل السلب الذاتى لسلب الفكر، أو مثل ذروة الفلسفة القديمة (الذى يكون) البداية السالبة للفلسفة الجديدة. شيلينج هو الفلسفة القديمة مع وهم وإدعاء وجود فلسفة واقعية جديدة.

(53)

الفلسفة الهيجلية هى حل (إذابة) التناقض بين التفكير، والوجود كما يعبر عنه على وجه الخصوص عند كانط، لكن لاحظ جيدًا أن إذابة التناقض يظل مـع ذلـك داخـل التناقض؛ بمعنى داخل عنصر واحد – (داخل) الفكر. الفكر هو وجـود عنـد هيجـل؛ بمعنى أن الفكر هو الموضوع، والوجود هو المحمول. والمنطق هو التفكير فى عنصر الفكر، أو فكر يفكر فى ذاته، وهو فكر كموضوع دون محمول، أو فكر يمثل موضوعاً وفى نفس الوقت محموله، إلا أن التفكير فى عنصر الفكر مازال أمرًا مجردًا، وعلـى هذا فعليه أن يحقق ويجسد ذاته. وهذا الفكر المتحقق والمتجسد هو الطبيعة، والوجـود الحقيقى بوجه عام. ولكن ما هو الواقع الحقيقى فى هذا الواقع؟ إنه الفكر، ولهـذا فإنـه سرعان ما ينبذ عن ذاته محمول الواقع حتى يشكل Constitute حالة (وضـع) state بدون محمولات كوجودها الحقيقى. ولكن هذا بالضبط هو ما جعل هيجل يظـل غيـر قادر على الوصول إلى الوجود كوجود، أى أن يصل إلى وجود حر مستقل مناسب فى ذاته. وقد أدرك هيجل الموضوعات فقط كمحمولات للفكر تفكر فى ذاتها. والتنـاقض المعترف به بين الدين الموجود، والدين المدرك فى فلسفة الدين الهيجلية يكون ممكنـاً

فقط لأن الفكر هنا أيضًا مثلما هو فى مكان آخر يتحول إلى ذات بينما الموضوع بمعنى الدين يتحول إلى مجرد محمول للفكر فقط.

(53)

من يتمسك بالفلسفة الهيجلية، يتمسك أيضًا باللاهوت. والمذهب الهيجلى القائل بأن الطبيعة والواقع محدد، يشكل بالفكرة، هو التعبير العقلى للمذهب اللاهوتى القائل بأن الطبيعة والوجود المادى قد خلقهما الله اللا - مادى، أى الموجود المجرد. فى نهاية المنطق تصل الفكرة المطلقة إلى فصل غير واضح لكى تدعم بيديها انتقالها (المفاجئ) من السماء اللاهوتية.

(54)

الفلسفة الهيجلية هى الملاذ الأخير، والسند الفعلى النهائى للاهوت. تماماً مثلما أصبح اللاهوتيين الكاثوليك فى الحقيقة أرسطوطاليسيين ليقاوموا البروتستانتية، يجب الآن على اللاهوتيين البروتستانت شرعاً أن يصبحوا هيجليين لينازلوا الإلحاد.

(55)

العلاقة الحقة بين الفكر والوجود، هى هذه: الوجود هو الموضوع، والفكر هو المحمول. الفكر نتاج للوجود، ولكن الوجود لا يأتى من الفكر. الوجود يأتى من ذاته من خلال (ثنايا) ذاته، والوجود يعطى فقط من خلال ذاته، والوجود يتخذ أساسه من ذاته، داخل ذاته، لأن الوجود فقط هو المعنى والعقل، والضرورة والحقيقة، وباختصار هو ما يكون الكل فى الكل والوجود لأنه لا وجود يعتبر فإنه لا يعتبر، وجودا بمعنى اللاشئ أو اللامعنى.

(56)

إن "جوهر الوجود كوجود هى جوهر الطبيعة". الأصل الزمانى ينطبق فقط على الأشكال وليس على ماهية الطبيعة.

(57)

يشتق الوجود من الفكر فقط حيث تتمزق الوحدة الحقة للفكر والوجود، ويتباعدان

حيث يأخذ أحدهما من خلال التجريد روحه وماهيته بعيداً عن الوجود، وحينئذ تجد فى هذه الماهية المجردة معنى وأساس الوجود الخاوى، وبالمثل فالعالم مشتق من الله ويجب أن يكون كذلك حيث يفصل المرء بطريقة تعسفية ماهية العالم عن العالم.

(58)

إن الذى يوجه تأمله نحو إيجاد مبدأ واقعى خاص للفلسفة مثل من يدعون بالفلاسفة الوضعيين:

هو مثل حيوان يرعى فى مراع مجدبة.

تقوده روح شريرة فى دوامة تدور وتدور.

وحوله فى كل موقع أرض جميلة.

وهذه المراعى الخضراء الجميلة، هى الطبيعة، والإنسان لأن كلاً منهما معاً ينتمى إليها. انظروا إلى الطبيعة، انظروا إلى الإنسان تجدوا كل أسرار الفلسفة.

(59)

الطبيعة هى الكائن غير المتميز عن الوجود، بينما الإنسان هو الكائن الذى يميز نفسه عن الوجود. الكائن الذى لا يتميز هو أساس الكائن الذى يتميز، الطبيعة هى إذن أساس الإنسان.

(60)

الفلسفة الوضعية الوحيدة والجديدة، هى سلب لكل الفلسفة المدرسية، مع أنها تحوى حقيقة هذه الأخيرة. وهى سلب الفلسفة كتجريد دقيق، بمعنى كيفية مدرسية، هى بدون Shibboleth دون لغة خاصة، أو اسم، أو مبدأ خاص، فهى الإنسان المفكر ذاته، بمعنى الإنسان، الذى يوجد ويعرف ذاته كماهية الوعى الذاتى للطبيعة والتاريخ، والدولة والدين، فهى الإنسان الذى يوجد، ويعرف نفسه باعتباره الهوية المطلقة الحقيقية (وليس الخيالية) لكل التقابلات والتناقضات، الكيفيات السياسية، والاجتماعية للعقول والحواس الفاعلة، والمنفعلة، هى الإنسان الذى يعرف أن الموجود الواحدى الوجود Pantheistic الذى فصله الفلاسفة التأمليون، أو بالأحرى اللاهوتيون وموضوعه

كوجود مجرد، وهو ليس شيئًا إلا تحديدات وجوده الخاص، والقادر على تقبل تحديدات لا متناهية.

(61)

الفلسفة الجديدة هى نفى العقلانية مثلما هى نفى للصوفية، ولوحدة الوجود كما للشخصانية، وللتاليه، كما للشرك، هى وحدة كل هذه الحقائق المتناقضة، وحدة حقيقة مستقلة خالصة (نقية) بإطلاق.

(62)

وقد عبرت الفلسفة الجديدة عن نفسها بالفعل كفلسفة دين، إيجابيًا وسلبيا بنفس المقدار. ويحتاج المرء أن يصوغ نتائج تحليلها فى مقدمات حتى يتعرف على مبادئ الفلسفة الوضعية. والفلسفة الجيدة لا تهتم بجذب العامة، ولتأكيد ذاتها فهى تحتقر أو تخجل أن تظهر كما هى، لكن ولهذا السبب خاصة، فهى ينبغى أن تكون من أجل عصرنا – والذى نهتم به جوهريًا، المظهر الذى يمر كماهية، والوهم كواقع، والاسم على أنه الشئ ذاته – التى لا تكون كذلك بالطريقة التى تتكامل بها الأشياء مع بعضها البعض! حيث اللاشئ يأخذ مكان شئ ما، والكذب مكان الصدق، فمن الثابت أن الشئ يجب أن يمثل اللاشئ والصدق يمثل الكذب. وفى الموقف الذى يأخذ فيه المرء على عاتقه القيام بمحاولة خيالية عنيفة، لم يسبق إليها لتأسيس فلسفة جامعة لاستحسان وتأييد جمهور الصحف – وبطريقة ساخرة فى اللحظة التى تحتوى الفلسفة نفسها فى فعل عام وحاسم لإزالة الوهم الذاتى – فى مثل هذا الموقف فقط يستطيع المرء أن يبحث بأمانة وبطريقة مسيحية لدحض الأعمال الفلسفية بالتشهير العلنى بها فى جريدة Augsburger Allgemeine بالله كيف أن الأمور العامة مبجلة وأخلاقية حقًا فى ألمانيا.

(63)

المبدأ الجديد يعلن دومًا مع ظهوره مسمى جديدًا، بمعنى أنه يشيد اسمًا من موضع أدنى، عديم الامتياز إلى موقف سام ملكى ويحوله إلى دلالة للأسمى. وإذا كان على

المرء أن يترجم اسم الفلسفة الجديدة – اسم "الإنسان"بـ "الوعى – الذاتى" فالمرء سوف يفسر الفلسفة الجديدة باصطلاحات الفلسفة القديمة ومن ثم يرجعها إلى وجهة النظر القديمة، لأن الوعى الذاتى للفلسفة القديمة بانفصاله عن الإنسان يكون تجريداً دون واقع. فالإنسان هو وعى الذات.

(64)

بالنسبة إلى اللغة فإن اسم "إنسان" حقًا اسم خاص، وبالنسبة للحقيقة فإنه اسم كل الأسماء. والمحول "متعدد – الأسماء" ينتمى كما ينبغى للإنسان، وأيًا ما كان ما يسميه، أو يعبر عنه الإنسان فهو يعبر دائمًا عن ماهيته الخاصة، واللغة على هذا هى معيار الحكم على ارتفاع وانخفاض درجة التطور للجنس البشرى. واسم "الله" ليس اسمًا لما ينظر إليه الإنسان على أنه القوة الأعلى والوجود الأسمى، أى أنه يمثل الشعور الأسمى والتفكير الأعلى.

(65)

كلمة إنسان عمومًا تعنى فقط الإنسان، ومطالبه، وإحساساته، ومعتقداته، أنها تعنى الإنسان ككيان متميز عن الإنسان كعقل، وعلاوة على ذلك فهى تعنى الإنسان متميزًا عن صفاته العامة للغاية فى كليته – أو قل الإنسان متميزًا عن الفنان، المفكر، الكاتب، القاضى، ..إلخ كما لو أنها لم تكن خصائص أو صفة جوهرية للإنسان أن يكون قاضياً وهكذا .. كما لو كان الإنسان خارج وجوده الخاص فى الفن، والعلم ..إلخ لقد ثبتت الفلسفة التأملية نظريًا فصل الصفات الجوهر للإنسان عن الإنسان. وهكذا فإنها تؤله الصفات المجردة الخالصة ككائنات مستقلة. ففى فلسفة الحق الهيجلية [فقرة 190] على سبيل المثال: "فى حالة الحق فإن الذى يكون أمامنا هو الشخص، وفى مجال الأخلاق "الذات" وفى العائلة يكون عضو العائلة، وفى المجتمع المدنى ككل يكون المواطن (كبرجوازى). هنا أمام وجهة نظر الاحتياجات، فإن الذى أمامنا هى الفكرة المركبة، الفكرة التى نسميها الإنسان. وهكذا فإنه هنا وللمرة الأولى فى الحقيقة ينبغى أن نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى فقط". وبهذا المعنى: فإننا نتحدث فقط، حقيقة، ودائمًا عن كائن واحد، أى عن الإنسان حتى إذا قمنا بذلك بمعنى مختلف، وبكيفية مختلفة، حينما نتحدث

عن المواطن والذات وعضو العائلة والشخص.

(66)

كل التأمل المرتبط بالحق والإرادة والحرية والشخصية دون النظر إلى الإنسان، أى خارج، أو حتى فوق الإنسان هو تأمل بلا وحدة وضرورة وجوهر وأساس وواقع الإنسان هو وجود الشخصية، وجود الحق، الإنسان فقط هو أساس الأنا الفشتى، ومونادا ليبنتز، وأساس وخلفية المطلق.

(67)

كل العلم يجب أن يتأسس على الطبيعة. ويظل المذهب افتراضياً طالما أنه لم يجد أساسًا طبيعيًا له. وهذا حق، خاصة فيما يتعلق بمذهب الحرية. والفلسفة الجديدة فقط ستنجح فى جعل الحرية طبيعية والتى كانت حتى الآن فرضًا مضادًا، افتراضا فوق الطبيعة.

(68)

يجب على الفلسفة أن توحد نفسها مرة ثانية مع العلم الطبيعى. وعلى العلم الطبيعى أن يوحد نفسه بالفلسفة. وهذه الوحدة المبنية على الاحتياج المتبادل، والضرورة الداخلية سوف تصبح أكثر استمرارًا، وأكثر توافقًا، وأكثر إثمارًا من الزواج غير المتكافئ السابق بين الفلسفة واللاهوت.

(69)

الإنسان هو الوجود الأساسى للدولة، فالدولة هى الكلية، المتحققة، المتطورة، والواضحة للوجود البشرى. ففى الدولة تتحقق الخصائص الجوهرية، ونشاطات الإنسان فى (حالات خاصة) إلا هذه تنوب ثانية فى شخص رئيس الدولة هوية واحدة. إن وظيفة رئيس الدولة هى أن يتمثل كل وضع دون تمييز، فجميع الأفراد بالنسبة له متساوون بالضرورة، ومؤهلون بدرجة واحدة أمامه، ويمثل رئيس الدولة الإنسان الكلى.

(70)

لقد ربطت الديانة المسيحية اسم الإنسان باسم الله فى اسم واحد هو "الإله – الإنسان"؛ بمعنى آخر بعثت اسم الإنسان فى صفة الموجود الأعلى. وقامت الفلسفة

الجديدة فى احتفاظها بالحقيقة بتحويل هذه الصفة إلى جوهر، ومحمول للذات، الفلسفة الجديدة هى الفكرة التى تحقق حقيقة المسيحية؛ لكن لأنها تحتوى داخلها بدقة جوهر الماهية، فهى تتخلى عن اسم المسيحية. وتعبر المسيحية عن الحقيقة فقط بما هو متناقض مع الحقيقة. الحقيقة النقية الخالصة دون تناقض هى حقيقة جديدة - عمل جديد مستقل للجنس البشرى.

ماهية المسيحية

مقدمة الطبعة الثانية

ماهية المسيحية

مقدمة الطبعة الثانية

لم أندهش من الضجة التى أثيرت حول كتابى هذا، ولم تجعلى أغير موقفى قيد أنملة، وإنما جعلتنى أحاول مرة أخرى، وبهدوء تام أن أفحص هذا الكتاب فحصًا دقيقاً من الناحيتين التاريخية والفلسفية، وقد حاولت بقدر الإمكان أن أخلصه من عيوب الشكل، وأن أزيده بتعديلات جديدة وتوضيحات وشواهد تاريخية – شواهد مثيرة إلى درجة كبيرة، ولا يمكن إنكارها، والآن بعد أن تأكدت من صحة تحليلى بالأدلة التاريخية آمل أن يقنع القراء ذوى العيون المتفتحة، وقد يعترفون ولو على مضض بأن عملى يحتوى على ترجمة أمينة وصحيحة للديانة المسيحية، ترجمة من اللغة الشرقية الخيالية إلى لغة واضحة. وترجمتى لا تدعى أن تكون سوى ترجمة محكومة، أو هى تحليل بالمعنى الحرفى لكلمة تجريبى – أو فلسفى تاريخى، حلاً للغز الدين المسيحى. والقضايا العامة التى أقرت بها المقدمة ليست قضايا قبلية، ولا قضايا مستنبطة من نتاج التأمل، إذ أن هذه القضايا وليدة تحليل الدين، وهى تعميمات من التجليات المعروفة للطبيعة البشرية، وهى بصفة خاصة تعميمات فى الوعى الدينى كما هى الحال فى حسم الأفكار الأساسية فى هذا الكتاب. وهى حقائق تحولت إلى أفكار أو حقائق عبرنا عنها فى مصطلحات عامة، وهذا جعلها ميسرة للفهم.

وأفكار عملى هذا ليست سوى استدلالات ونتائج استخرجتها من مقدمات لا تكون فى حد ذاتها مجرد أفكار، وإنما حقائق موضوعية فعلية أو تاريخية – حقائق ليس لها مكان فى عقلى، وذلك ببساطة لأنها موجودة فى الأوراق folio. إننى أتخلى وبدون شرط عن التأمل المطلق غير المادى المكتفى بذاته – ذلك التأمل الذى يحصل على مادته من الداخل. كما أننى أختلف عن هؤلاء الفلاسفة الذين يخلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من رؤية أفضل، وذلك لأننى فى حاجة إلى الإحساسات؛ وخاصة النظر فأنا أؤسس أفكارى على أسس مادية، لا يمكن فهمها قط إلا من خلال نشاط الحواس. أنا لا أولد الموضوع من الفكر وإنما أولد الفكر من الموضوع، وأتمسك بأن هذا فقط يكون موضوعًا ذا وجود خارج نطاق المخ.

أنا مثالى فقط فى مجال الفلسفة العملية، وهذا يعنى أننى لا أعتبر حدود الماضى والحاضر حدودًا إنسانية للمستقبل، على العكس فأنا أعتقد تمام الاعتقاد أن أشياء عديدة – نعم أشياء عديدة – تبدو بالنسبة لرجال اليوم العمليين والجبناء، ذوى النظرة الضيقة على أنها شطحات للخيال، قصيرة الأمد، وعلى أنها أفكار لا يمكن تداركها، وعلى أنها مجرد خرافات سوف يكون لها وجود حقيقى فى القرن القادم – توجد فى واقعية كاملة. وباختصار فإن "الفكرة" تبدو لى مجرد إيمان بالمستقبل التاريخى وبانتصار الحق والفضيلة، و"الفكرة" بالنسبة لى تملك فقط مغزى سياسيًا وأخلاقيًا لأنى فى مجال الفلسفة النظرية أكرس جهودى للمذهب الواقعى، للمادية بالمعنى الذى ذكرته توًا، وذلك على العكس من فلسفة هيجل.

والمبدأ الأساسى الذى قالت به الفلسفة التأملية هو: أن كل من ينتمى إلى أحمله معى Omnia mea neo nacum porto لا يمكننى للأسف أن أمتلكه. إن لدى أشياء عديدة خارج نفسى لا يمكن أن أنقلها فى جيبى، أو فى رأسى، ولكننى على الرغم من ذلك، باعتبارى إنساناً – وهو رأى ليس محل جدل الآن – بل كفيلسوف، فأنا لست سوى فيلسوف طبيعى فى مجال العقل، والفيلسوف الطبيعى لا يستطيع أن يفعل شيئًا دون أدوات، دون وسائل مادية. وبهذه الصفة كتبت العمل الحالى، والذى لا يتضمن تبعًا لذلك شيئًا سوى مبدأ الفلسفة الجديدة الذى تم بصفة عملية، أعنى عينيًا تطبيقًا لموضوع خاص، ولكنه موضوع تميز شامل؛ ألا وهو الدين، الذى يظهر فيه هذا المبدأ أو يتطور من خلاله.

وهذه الفلسفة تختلف جوهرياً عن المذاهب التى سادت حتى الآن، فى أنها تشبه الطبيعة الحقيقية الكاملة للإنسان، ولكن لهذا السبب فإنها منافية للعقول التى أفسدها الإنسان الأعلى المضاد – للإنسانية، والمناهض للدين الطبيعى، وللتأمل. فهى [الفلسفة] لا تعتبر القلم كما قلت من قبل العضو الوحيد الملائم لكشف النقاب عن الحقيقة ولكن العين، والأذن، واليد، والقدم هى التى تظهرها، إنها تماثل فكرة الحقيقة بالحقيقة ذاتها، لكى تقلل من شأن الوجود الحقيقى إلى الوجود على الورق ولكنها تفصل بين الاثنين، وعن طريق هذا الفصل تتوصل إلى الحقيقة ذاتها، وهى تعترف بحقيقة الشئ، لا

كموضوع للعقل المجرد، وإنما كموضوع للإنسان الحقيقى الكامل، ومن ثم فهى شئ حقيقى كامل فى ذاته. وهذه الفلسفة لا تعتمد على الفهم أو على ما يوجد بذاته perse كفهم مطلق لا اسم له، كما لا يعرف أحد إلى من تنتمى، وعلى الرغم من أننى أعترف أنها تعتمد على الإنسان الذى أضعفه التأمل، والتزمت - فهى تعتمد على فهم الإنسان وهى تتكلم لغة الإنسان وليس بلغة خاوية غير معروفة. نعم إنها تضع كلاً من الجوهر والكلام مكان نفى الفلسفة، أى أنها تعلن أنه بهذا فقط يمكن للفلسفة أن تكون حقيقية، إنها الفلسفة التى تتحول، والتى تتجسد فى الإنسان، وهى بالتالى تجد أعلى انتصار لها عندما لا تبدو فلسفة على الإطلاق لكل العقول البليدة المتزمتة التى تضع جوهر الفلسفة مكان مظهر الفلسفة.

هذه الفلسفة لا تعتبر مبدأها الجوهر عند أسبينوزا، ولا الأنا عند كانط وفشته، ولا الهوية المطلقة عند شيلينج ولا العقل المطلق لهيجل؛ وباختصار ليس لها مجردات أو وجود تصورى، وإنما وجود حقيقى، أسمى وجود واقعى؛ ألا وهو الإنسان، وبالتالى فإن المبدأ فى أقصى درجة إيجابى وواقعى. إنها تولد الفكر مما هو مضاد للفكر، من المادة، من الوجود الفعلى، من الإحساسات، وهى ترتبط بموضوعها أولاً من خلال الحواس بالتلقى، أى قبل أن يوضحها الفكر. ومن هنا فإن عملى كضرب من ضروب الفلسفة وبقدر ما يكون هذا نتاجاً للتأمل، على الرغم من أنه من وجهة نظر أخرى يعتبر نتيجة مجسدة حقيقية للمذاهب الفلسفية الأولى، فإنه يعد مضاداً بطريقة مباشرة للتأمل كما أنه يضع نهاية لها بتفسيرها. التأمل يجعل الدين يقول فقط ما يفكر فيه، ويعبر عنه بطريقة أفضل من الدين، أى أنه يعطى معنى للدين دون إشارة إلى المعنى الفعلى للدين، كما أنه لا ينظر وراء نفسه. وعلى العكس من ذلك أنا أترك الدين يتحدث بنفسه، وأكون مجرد مستمع ومفسر وليس دافعاً له، ليس على أن أخترع إنما فقط أنا أكشف، أميط اللثام عن الوجود، وأحاول أن أرى الأمور رؤية صحيحة، ليس أنا الذى أقدس الإنسان لكن الدين هو الذى يقدس الإنسان، على الرغم من أن الدين أو بالأحرى اللاهوت ينكر ذلك، لست أنا الذى أقول أن الله هو الإنسان، وأن الإنسان هو الله، وإنما الدين نفسه هو القائل، كما أننى لست أنا الذى أنكر وجود الله الذى ليس إنساناً، بل

مجرد شئ عقلى ens rationis وإنما الدين هو الذى يقول كـذلك، حيـث يصـير الله إنسانًا ثم يمثل هذا الإله دون أن يميزه عن الإنسان على الـرغم مـن أن لـه شـكل، ومشاعر، وأفكار الإنسان، ويعتبره الدين موضع عبادة وتبجيل. لقد وجدت فقط المفتاح إلى شفرة الديانة المسيحية، وتوصلت إلى المعنى الحقيقى من المتناقضات المتراكمـة والأوهام الكثيرة التى تسمى اللاهوت – ولكنى فى عملى هذا لابد ارتكبت ذنب تدنيس المقدسات، لذا فإنه إذا كان عملى هذا سلبًا وإلحادًا، فدعنا نتذكر أن الإلحـاد – علـى الأقل فى هذا العمل – هو سر الدين ذاته، فأنا على العكس من ذلك أجعل الدين يـتكلم عن نفسه، والدين نفسه لا يعتقد بشئ آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة الإنسانية، لـيس فقط ظاهريًا، وإنما جوهرها، أو دعنا نثبت أن المجادلات التاريخية، والعقلانية لعملـى هذا مجادلات زائفة، دعها تدحض ليس من جانب الإدانات الشـرعية، أو الصـراخات اللاهوتية، أو العبارات المستهلكة للتأمل، أو ما شبه ذلك وإنما من جانب أسباب مثـل تلك الأسباب التى لم أتعرض لها بعد فى إجابتى.

ومن المؤكد أن عملى هذا عمل سالب ناقد (هدام) لكن يجب أن ينظر إليـه هكـذا بالنسبة لما هو غير إنسانى فى الدين، ولا يكون كذلك بالنسبة للعناصر الإنسـانية فـى الدين. وهو لهذا السبب مقسم إلى جزءين، الأول يكون تبعًا لفكرته السـائدة إيجابيـاً، والثانى بما فيه الملاحق، ليس ككل بل معظمه سلبى، وفى كلا الجـزءين فـإن كـل المواقف قد تمت البرهنة عليها. على الرغم من أن ذلك تم بطريقة مختلفة أو مضـادة إلى حد ما. يظهر الجزء الأول الدين فى جوهره وحقيقته، ويظهر الجزء الثانى الـدين بتناقضاته، الأول يعد تطورًا، فى حين يعد الثانى جدليًا، لهذا فإنه بالنسبة إلى طبيعـة هذه الحالة يكون الجزء الأول أهدأ، والثانى أكثر تحمسًا إذ أن التطور يسـير بخطـى ثابتة، فى حين الجدل مندفع بعنف وذلك لأن التطور يكون مقنعًا ذاتيًا فى كل مرحلـة، بينما الاقتناع فى المناقشات الجدلية يأتى فى نهاية المطاف. التطور مترو، أما الجدل فيتسم بالإرادة والتصميم، التطور نور، والجدل نار هذا هو الفرق بين الجزءين حتـى فى شكلهما، وهكذا فأننى فى الجزء الأول أوضح أن المعنى الحقيقـى للاهـوت هـو الأنثربولوجى، وأنه ليس هناك تمييز بين صفات الطبيعة الإلهية، والطبيعة الإنسـانية،

وبالتالى ليس هناك تمييز بين الإنسان، والذات الإلهية، ونتيجة لذلك أيضًا أقـول أنـه عندما لا تكون الصفات مجرد أعراض كما هو الحال فى اللاهوت بصفة خاصة وإنما تعبر عن ماهية الذات. لا يكون هناك تمييز بين الموضوع والمحمول إذ أنـه يمكـن وضع كل منهما مكان الآخر، وهذه النقطة هى التى أوجه القارئ فيها إلـى أنالوطيقـا أرسطو، وحتى مدخل فرفريوس، وفى الجزء الثانى من ناحية أخـرى أوضـحت أن الفرق بين المحمولات اللاهوتية والأنثربولوجية يحيل إلى شئ غـامض وهـاك مثـل صارخ: "لقد برهنت فى الجزء الأول أن ابن الله يكون فى الدين ابناً حقيقيًـا، ابـن الله بنفس المعنى الذى يكون فيه ابن الإنسان ابنًا للإنسان، كما أننى وجـدت فيـه حقيقـة وجوهر الدين؛ التى تتضمن وتؤكد العلاقات الإنسانية الدولية على أنها علاقـة إلهيـة، وأظهرت فى الجزء الثانى من ناحية أخرى أن ابن الله ابنًا بالمعنى الإنسانى الطبيعى، وإنما بمعنى مختلف تماماً يتناقض مع الطبيعة والعقل، ومن ثم فهو عبث، وهـذا فـى الواقع ليس فى الدين وإنما فى اللاهوت الذى يعد انعكاسًا للدين عن ذاته – ووجدت فى هذا نفى المعنى الإنسانى والمفهوم نفيًا للدين. وطبقًا لذلك فإن الجزء الأول هو الـدليل المباشر على أن اللاهوت هو الانثربولوجيا، والجزء الثانى الدليل غير المباشر على أن اللاهوت هو الأنثربولوجيا:، ومن ثم يحتوى الجزء الثانى بالضرورة على إشارة للجزء الأول، إذ ليس له مغزى مستقل، وهدفه الوحيد إظهار أن المعنى الذى يفسر به الـدين فى الجزء الأول من الكتاب هو المعنى الحقيقى، لأن عكس ذلك عبـث. وباختصـار فإننى أخفى نفسى بصفة رئيسية مع الدين، وفى الجزء الثانى من اللاهوت: وأقول ذلك بصفة رئيسية، لأنه من المستحيل أن أستبعد اللاهوت من الجزء الأول، أو الدين مـن الجزء الثانى. نظرة واحدة سوف تظهر أن بحثى يحتوى على لاهوت تأملى أو فلسـفة تأملية، وليس كما اعتقد البعض على لاهوت عام فقط، أى على نوع من الكلام الذى لا معنى له، والذى كان على أن أوضحه بقدر الإمكان، وأن أقصر نفسى علـى تفسـير ضرورى وأساسى له، ومن هنا أقتصر على التعريف الذى يعطى له أهميـة عامـة، ويعلو به على مستوى اللاهوت، أنا متعلق باللاهوت وليس باللاهوتيين. فقط يمكننا أن أصف ما هو أولى – وما هو أصلى، لا صورة المبادئ أو الأشـخاص، موضـوعات

التاريخ Chronique ، لا الموضوعات الغيبية Scandaleuse.

لو كان عملي يحتوي على الجزء الثاني فقط يصح وصفه بأنه اتجاه سلبي لعرض القضايا، يقول: بأن الدين ليس شيئًا، وأنه عبث مثل معناه الأساسي، ولكنني لا أقول على أية حال من الأحوال بأن الله لا شئ، وأن الثالوث المقدس لا شئ، وأن كلمة الله لا شئ، وإنما أظهر أنها ليست كما تصورها أوهام اللاهوت، ليست أسراراً غريبة، وإنما أسرار مألوفة ومعروفة، وهي أسرار الطبيعة الإنسانية، وأظهر أن الدين يتخذ مظهر الغلاف الخارجي في الطبيعة الإنسانية، إنه هو الأساس، ومن هنا فإنه يدرك ماهيتها الحقيقية على أنها وجود خاص أو منفصل؛ وأن الدين نتيجة لذلك يوضح فقط حقيقة طبيعة كلمة الإنسان داخل توضيحاته لكلمة الله، وعلى الأقل في الإيضاحات غير السلبية بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل. والاتجاه القائل بأن الدين طبقاً لكتابي عبث، ليس له وجود، أو مجرد وهم، سوف يكون اتجاهًا مبنيًا على أساس سليم لو انصب على الكتاب الذي أحل فيه الدين داخل موضوعه الحقيقي، ووجوده الحقيقي هو الإنسان "الانثربولوجي" محل العبث والوهم الخالص.

وأنا حين أقلل من شأن اللاهوت وأضعه على قدم المساواة مع الانثربولوجي، أحاول أن أسمو بالانثربولوجي إلى مستوى اللاهوت، وذلك مثل المسيحية التي تجعل الله على قدم المساواة مع الإنسان، وتجعل الإنسان إلهًا، على الرغم من أنها متأكدة من أن الإله الإنساني قد تحول بعملية أخرى إلى إله خيالي، علوي، بعيد عن الإنسان. أنا لا أعطي أهمية جزئية أو تافهة للأنثربولوجي – الأهمية أعطيت له بقدر ما يكون اللاهوت في مرتبة أعلى منه أو في موقف مضاد له – ومن هنا فمن الواضح أنني لا استعمل كلمة انثربولوجي بالمعنى الهيجلي، أو بمعنى أي فلسفة أخرى. وإنما استخدمه بمعنى أكثر شمولية بمعنى عام على الإطلاق.

إن الدين حلم العقل البشري ولكن حتى في الدين لا نجد أنفسنا في الفراغ، ولا في الجنة، وإنما نجد أنفسنا على الأرض، في عالم الحقيقة، ونرى الأشياء الحقيقية في وهج الخيال والرغبات بدلاً من رؤيتها في ضوء شمس الحقيقة، ومن هنا أنا لا أفعل شيئًا للدين، والفلسفة التأملية، واللاهوت أيضًا أكثر من أن أفتح أعينها، أو أحول نظرتها

المتجهة للداخل إلى الخارج، أى أغير الموضوع كما فى الخيال إلى الموضوع كما هو فى الواقع.

ولكن من المؤكد أنه بالنسبة للعصر الحالى الذى يفضل الرمز على الرموز له، النسخة على الأصل، الخيال على الحقيقة، والمظهر على الجوهر، فإن هذا التغيير سلب مطلق بقدر ما يستغنى عن الوهم، أو على الأقل فهو تجديف بلا اكتراث، وذلك لأن الأوهام فى هذه الأيام هى المقدس، والحقيقة، ويزداد الوهم حتى أن أعلى درجة من الوهم أضحت أعلى درجة من القداسة، لقد اختفى الدين، وذلك لأنه أبدل الجوهر فى الدين بين البروتستانت حتى يمكن نقل الإيمان للجهال، ولعامة الناس، وهذا الإيمان مازال إيمانًا مسيحيًا، وذلك لأن الكنائس المسيحية موجودة كما كانت موجودة منذ ألف سنة مضت، كما أن المظاهر الخارجية للدين التى وجدت من قبل لازالت موجودة أيضاً. فما ليس له وجود فى مجال العقيدة، مازال موجودا حتى الآن مع العلم أن إيمان العالم الحديث هو إيمان مزعزع لا يثبت على يقين، والرأى الحالى - الذى أشرنا إليه من قبل - هو أن الإيمان لم يعد مقدسًا على الأقل، ومن هنا التمرد الدينى للعصر الحالى - عصر المظالم والأوهام - المرتبط بتحليلى خاصة المقدسات. ولكن دعنا لا نطلب من أى كاتب يود أن يكسب عطف معاصريه، ويود الحصول على الحقيقة المجردة - دعنا نطلب منه أن يظهر احتراماً، أو يتظاهر حتى بالاحترام لمظهر خاوى؛ خاصة أن الموضوع الذى يؤكد هذا المظهر فى ذاته يعد نقطة الكمال فى الدين، أى النقطة التى ينحدر عندها الدين إلى لا - دين. وهكذا فإن هذا لا يعد الكثير فى تحليلى للمقدسات.

بالنظر إلى المغزى الحقيقى لتحليلى للمقدسات خاصة ما هو متمثل فى الفصل الختامى فأنا ألاحظ، أننى أوضح عن طريق أمثلة واضحة محسوسة، المعنى الأساسى للموضوع الخاص بعملى، وأننى أطلب من الحواس ذاتها أن تشهد على حقيقة تحليلى وأفكارى، وأن نوضح بالأعين ad oculos ، بالأنامل ad tactum، بالقبضة ad gustum، ما علمت ad captum فى الصفحات السابقة. مثل ماء التعميد وخمر وخبز العشاء الربانى مأخوذة فى قوتها الطبيعية، وأهميتها وبقدر تأثيرها اللامتناهى أكثر مما

فى معنى الوهم، للخارق للطبيعة، لذا فإن موضوع الدين بصفة عامة يعد أكثر حقيقة وإيجابية فى مجال النظر والعمل أكثر مما فى معنى اللاهوتى. وموضوع الدين هنا يجب أن يؤخذ بالمعنى الذى أشرت إليه فى كتابى، أى بالمعنى الأنثربولوجى، وذلك لأن ما يقصد توصيله عن طريق الماء والخبز فوق هذه المواد الطبيعية ذاتها يعد شيئاً من صنع الخيال فقط، أما فى الحقيقة والواقع فهو لا شئ على الإطلاق، وهكذا أيضًا فإن موضوع الدين عامة، أى الجوهر الإلهى، متميز عن جوهر الطبيعة الإنسانية - وهذا معناه أنه إذا كانت خصائص هذا الجوهر كالفهم، والحب.. إلخ تشير إلى شئ آخر غير الخصائص التى تخص الإنسان والطبيعة - فإننا لا يجب أن تصنع من الأشياء والكائنات الحقيقية، علامات ورموزاً اعتباطية، أو محمولات ذات كيان، متميز، متعال، مطلق بمعنى كائن مجرد، كما هو الحال فى اللاهوت، والفلسفة التأملية، ولكن لابد أن نتقبلها ونفهمها بالمعنى المتميز الذى لها بذاتها، والذى يتماثل مع خصائصها، والظروف التى أوجدتها: وهكذا فإننا فقط نحصل على المفتاح "لنظرية حقيقية وممارسة". وأنا فى الواقع أضع التأثير الطيب للمياه الحقيقية مكان مياه التعميد غير النافعة آه "مائى" How watery يا للتفاهة! نعم إنها حقًا تافهة جدًا ولكن الزواج أيضًا فى ذلك الوقت كان حقيقة تافهة، والذى تمسك بها لوثر بسبب معناه الطبيعى لمعارضة الوهم أو شبه الوهم الإلهى للعزوف عن الزواج. ولكن فى حين اعتبر الماء شيئًا حقيقياً فى نفس الوقت أعتبره وسيلة، صورة، ومثالاً ورمزاً للروح "اللا - مقدس" [العادى] لعملى تمامًا مثل مياه التعميد - إن موضوع تحليلى - هو الماء بمعناه الحرفى المباشر والرمزى. وكذلك الحال بالنسبة للخبز والخمر. ومن ثم فقد اعتقد البعض وتوصلوا بدافع الحقد إلى أن الاستحمام والأكل والشرب هى أسمى الساميات Summa Summorum النتيجة الإيجابية لعملى. ولن أجيب سوى بهذه الكلمات: إذا كان الدين كله محتوى فى المقدسات، فإنه ليس هناك بالتالى أفعال دينية غير هذه التى تؤدى فى التعميد، والعشاء الربانى، عندئذ سأسمح بالقول بأن المفهوم الكلى والنتيجة الإيجابية لعملى هذا هو الاستحمام والأكل والشرب، ذلك لأن هذا الكتاب ليس شيئًا سوى تحليل أمين وجاد للدين من الناحية الفلسفية والتاريخية، أى كشفاً عن الدين نفسه، وإنقاذاً

للدين، وإرجاعه إلى الوعى الذاتى.

وإننى أقول تحليلاً فلسفيًا – تاريخيًا، تمييزًا له عن مجرد التحليل التاريخى للمسيحية. ويوضح الناقد التاريخى – على سبيل المثال –: أن العشاء الربانى هو أحد المراسم الدينية التى انحدرت إلينا أو التى أخذناها من العبادات القديمة للتضحية الإنسانية، وأن لحم الإنسان ودمه كانا يؤكلان بدلاً من الخبز والخمر، وأنا على العكس من ذلك أعتبر أن موضوع تحليلى هو الأهمية المسيحية للمراسم الدينية، وهذه النظرة بالنسبة له مصرح بها فى المسيحية، كما أننى استمر فى الافتراض بأن هذه الأهمية التى للعقيدة فى المسيحية، بالطبع فى المسيحية القديمة وليس المسيحية الحديثة، هى أيضًا الأصل الحقيقى لهذه العقيدة بقدر ما هى مسيحية بصرف النظر عما إذا كانت موجودة فى الأديان الأخرى أم لا، ومرة أخرى فإن فيلسوف التاريخ يوضح أن سرد المعجزات المسيحية يحتوى على تناقضات وعبث حتى أنها تحولت إلى كذب محض. مما نتج عنه أن المسيح نفسه لم يكن صانعًا للمعجزات، أو بصفة عامة ليس صانعًا للمعجزات الموجودة فى الإنجيل، ومن ناحية أخرى فإننى لا أبحث فى حقيقة ماهية المسيح الحقيقى الطبيعية، ومدى تميزها عما كان عليه، أو أصبح عليه بفعل القوى الخارقة للطبيعة، بل بالعكس، إننى أقبل المسيح الدينى، لكننى أوضح هذا الكائن فوق الإنسانى ليس شيئًا سوى ما أنتجه وعكسه عقل الإنسان الخارق.

أنا لا أسأل إن كانت هذه المعجزة، أو تلك، أو غيرها قد حدثت، أو لم تحدث لكننى فقط أبين ما هى المعجزة، أو أظهرها ليس كشئ قبلى، وإنما عن طريق أمثلة من المعجزات التى سردت فى الإنجيل على أنها أحداث حقيقية، وبهذا فإننى أجيب على السؤال عن مدى إمكانية، أو حقيقة ضرورة المعجزة، وهذا يتعلق كثيرًا بالفرق بينى وبين النقاد التاريخيين الذين هاجموا المسيحية. وبالنظر إلى علاقتى بـ شتراوس D. Strauss وباور B.Bouer اللذين ارتبط بها اسمى فأنا أوضح هنا أن الفرق بين أعمالنا، واضح وضوحاً كاملاً من التمييز بين موضوعات أعمالنا، وهذا ما يظهر حتى فى عنوان الصفحات، فباور Bouer يعتبر موضوع نقده "التاريخ الكنسى" أى المسيحية الإنجيلية، أو بتعبير أفضل اللاهوت الإنجيلى، فى حين يعتبر شتراوس نظام العقيدة المسيحية

(وحياة المسيح، والتى يمكن تضمينها تحت عنوان العقيدة المسيحية) موضوعاً لنقده، أى المسيحية العقائدية، أو بتعبير أفضل اللاهوت العقائدى؛ أما أنا فأتعرض للمسيحية فقط أو اللاهوت. ومن هنا فإننى أعتمد فى أمثلتى بصفة رئيسية على أناس لم تكن المسيحية لديهم مجردة نظرية أو عقيدة، كما لم تكن مجرد لاهوت، وإنما كانت "دين"، فموضوعى الرئيسى فى المسيحية، هو الدين بصفته الموضوع المباشر والطبيعة المباشرة للإنسان والمعرفة المتعمقة، والفلسفة تكون بالنسبة لى مجرد وسيلة ألقى بها الضوء على الكنوز المختبئة فى الإنسان.

يجب أن أذكر علاوة على ذلك أن نشر كتابى بين الجمهور فى قاعدته العريضة لم يكن مرغوبًا منى أو متوقعًا، وفى الحقيقة فأنا أعتبر أن رؤيتى للإنسان "كمقياس للحقيقة وليس كمؤسس لنظام ما" معيار لطريقتى فى التعليم والكتابة، ليس معياراً لى كفيلسوف محترف صاحب تجريدات، لكن كإنسان شامل، وحاولت من بداية الأمر أن أرتقى بالفيلسوف الذى يمتنع عن التفاخر بالفلسفة كإنسان وكمؤلف بمعنى أنه فيلسوف فقط فى الواقع، وليس فى الشكل، وأنه فيلسوف على حق، وليس فيلسوفًا ذا كلمات جوفاء، ومن هنا فإننى فى كل أعمالى، وفى عملى الحالى أوضحت كثيراً، وبسطت، وحددت القانون لنفسى، وذلك حتى يتسنى فهمى على الأقل بالنسبة للإنسان المفكر المثقف.

ولكن على الرغم من هذا فإن عملى يمكن فهمه وتقديره فقط من جانب عالم، أى عالم يحب الحقيقة، ويقدر على صياغة الحكم، ويسمو فوق الأفكار والانحيازات غير المقبولة لدى المتعلمين وغير المتعلمين، فعلى الرغم من أن كتابى أو عملى نتاج مستقل تماماً، إلا أن له قواعده الأساسية والمنطقية فى التاريخ، فأنا أشير مرارًا وتكرارًا إلى هذه الظاهرة الفلسفية أو غيرها دون أن أحددها باعتبار أن هذا شئ لا لزوم له، كما أن هذه الإشارات يمكن للعالم فقط أن يفهمها. وهكذا فإنه فى الجزء الأول على سبيل المثال، حيث أطور النتائج الهامة أو الضرورية لوجهة نظر الشعور أشرت إلى جاكوبى Jacobi وشيليرماخر Schleiermacher وفى الجزء الثانى أشرت بصفة رئيسة إلى المذهب الكانطى ومذهب الشك، والإلحاد، والمادية ووحدة الوجود، وأشرت فى الجزء الخاص عن "وجهة نظر الدين" حيث ناقشت التناقضات بين وجهة النظر

الفيزيائية الطبيعية الفلسفية عن الطبيعة، ووجهة النظر الدينية اللاهوتية.

وأشرت إلى الفلسفة فى العصر الأرثونكسى وخاصة إلى فلسفة ديكارت وليبنتز التى يتمثل فيها هذا التناقض بطريقة خاصة، ولذا فإن القارئ الذى لا يعرف الحقائق التاريخية والأفكار المفترضة من قبل كتابى لن ينجح فى إدراك الأساس الذى بنيت عليه مجادلاتى وأفكارى، ولا عجب أن تظهر له مواقفى بلا أساس على الرغم من الأسس الثابتة المبنية عليها، وفى الحقيقة أن موضوع عملى هذا، موضوع ذو أهمية إنسانية شاملة. أضف إلى هذا أن أفكاره الرئيسية ستصبح يوماً ما ملكاً مشاعاً للإنسانية. ولكن ليس بالشكل الذى عرضت به فى الكتاب، أو بالشكل الذى عبُر به عنها فى ظل الظروف الحالية، وذلك لأنه لا شئ يتعارض معها فى يومنا الحالى سوى الأوهام الواهية الضعيفة، والأحقاد التى تتناقض مع الطبيعة الحقيقية للإنسان، ولكن بدراستى لهذا الموضوع كان على، فى المقام الأول أن أتعرض له كموضوع للعلم أو الفلسفة، كما أننى أجبرت على أن استخدم تعبيراتها، ولن أبدو كأننى أتامل، أو أصبح لاهوتياً وذلك فى محاولتى إصلاح خيالات الدين واللاهوت والتأمل فى الوقت الذى كنت أحلل فيه التأمل فقط، أى أحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا.

وعلى هذا كما قلت يتضمن ويطبق عليه عيانًا مبدأ فلسفة جديدة يناسب – ليس الدراس – بل الإنسان. نعم إنه يتضمن هذا المبدأ لكن فقط عن طريق تطويره، وترقيه من جوهر الدين، ومن ثم يقال بأن الفلسفة الجديدة لم تعد تقع فى إغراء إثبات توافقها مع للدين عن طريق توافقها مع العقائد المسيحية الجامدة شأنها فى ذلك شأن الكاثوليكية القديمة، أو المدرسية البروتستانتية الحديثة، لكن على العكس منذ لك فإن الفلسفة الجديدة التى انبثقت من طبيعة الدين تملك الجوهر الحقيقى للدين كما أنها أيضًا دين بصفتها فلسفة، ولكن العمل الذى يدرس الأفكار فى نشأتها ويوضحها فى ترتيب جاد يعد عملاً مناسباً للقراءة المحببة وذلك بالشكل الذى يفرضه عليه هذا الهدف.

وفى النهاية أود أن أشير إلى مقالاتى فى الحوليات الألمانية يناير وفبراير 1842، وإلى نقدى، وإلى كتاباتى بعد المسيحية Charakteristiken des modern After Christenthums فى الأعداد السابقة فى نفس الدورية، وإلى أعمال المبكرة خاصة

الأعمال التالية Bayle, Ein Beitray Zur Geschichte der philosophie und Menshhheit, Ausbach 1839 "الفلسفة والمسيحية" منهـايم 1839، وفـي هـذه الأعمال رسمت بلمساتى البسيطة الحل التاريخى للمسيحية، كما أوضحت أن المسيحية انتهت فى الواقع، ليس فقط فى مجال العقل، وإنما أيضًا من حياة البشر، وأنها ليست شيئًا سوى فكرة ثابتة تتناقض تناقضاً شنيعاً مع شركات التأمين على الحياة، وضد الحرائق، والتأمين على طرقات وعربات السكك الحديدية، ومدارسنا الصناعية، والعسكرية ، ومسارحنا ومتاحفنا العلمية.

لدفيج فويرباخ

بروكبرج 14 فبراير 1843

شذرات متعلقة بتطورى الفلسفى

1822
انسباخ

إن الذى يتخلى عن الرغبة فى الأشياء الدنيوية، ويضع نصب عقله ما هو غير فانٍ ثابتاً بدرجة راسخة حتى أنه لا يمكن للعاصفة الرعدية الهوجاء أن تهزه على الإطلاق.

****

يجب عليك أن تحاول أن تخفى فضائلك بدلاً من أن تحاول أن تخفى خطاياك (القديس برنار).

****

إذا ما امتدحت فلا يجعلنك هذا مغروراً. تذكر أنه بمدحك فإن المرء يمدح ذلك الذى يعمل من خلالك. إذا كنت تؤدى عملاً خيراً فأداه ليس من أجل مجدك الشخصى، ولكن من أجل من تدين له بالقوة على فعل الخير. فقدرتك هى فقط القدرة على الخطيئة، وما تؤديه من خيراً أياً كان فإنه يأتى من الله (القديس أوغسطين).

1824
هيدلبرج

والدى العزيز

رغبتى فى عيد الفصح هذا، هى أن أكون قادراً على أن انتقل إلى جامعة برلين، والتى اعتقد أنها أكثر الأماكن ملاءمة لدراستى اللاهوتية ولتعليمى العام، وسوف تتذكر بالتأكيد كما يتضح من خطاباتى السابقة أن "دؤب" Daub هو الرجل الوحيد هنا الذى يستهوينى تماماً. وقد حضرت بالفعل حلقات الدراسة الرئيسية التى قام بها فى الفصل الدراسى الأخير، فقد حضرت حلقة الدراسة الرائعة التى تناول فيها أصل الشر على وجه الخصوص، بالإضافة إلى الأخلاق اللاهوتية. وفى هذا الفصل الدراسى حضرت محاضراته عن العقائد؛ التى تعتبر المحور الفعلى لوجوده الروحى ككل (كما لو كانت) جوهر عقله. ما الذى تبقى لى الآن كى أفعله فى هذا المكان بعدما فقدت "دؤب" الذى كان النقطة المركزية الوحيدة لحياتى هنا؟

وبالنسبة لبولس Paulus فكما كتبت لك فعلاً، فهو لا يطاق فى تفسيره، كما لا يطاق خاصة فى التاريخ الكنسى. وحتى فى سياق مثل ذلك فليس بمقدروه أن يضع آراءه الذاتية وحكمته الخاصة بطريقة محببة. فقد استمد أفكاره العظيمة من دوافع نفسية ليست عظيمة. وعندما أذهب إلى محاضرة عن تاريخ الكنيسة، فإننا أتمنى أن أجد "تاريخ الكنيسة" بدلاً من أن أجد آراء وافتراضات ذلك السيد المهذب الذى يتصادف أن يكون هو المتحدث عنها. وعلى المرء أن يقدم الحقائق فقط سواء أكانت أفعالاً أو أقوالاً – بطريقة موضوعية كما تتنتج من منطقها الخاص، وكما تحدد بعضها بالضرورة، وبصرف النظر عما إذا كانت تبشر بالحياة أو الموت؛ حتى نرى كيف يشرح التاريخ نفسه من خلال نفسه، ويظهر ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى. وهى لا تحتاج أى تعليق. ولكى ندرك عظمة وسمو كاتدرائية كولونيا فإن المرء لا يحتاج بالفعل إلى مساعدة مستشار معمارى حديث. وبالإضافة إلى هذا (الذى ذكرته) فإن الفيلسوف الوحيد لدينا هنا هو ارهرد Erhard، ولكنه فيلسوف بالاسم وليس فى الحقيقة. وهو حقًا لديه أفكار جيدة وجميلة من آن لآن، لكنه يبدو كبائس بين صحبة من الأيتام، يكشرون بعضهم لبعض مثل الكلاب والقطط بدلاً من أن يشتعلوا معاً فى لهب واحد من الحب ويتركوا أنفسهم لفكرة أساسية واحدة.

لهذا كم سيكون مفيداً بالنسبة لى بعد استيعاب أفضل ما لدى دؤب العظيم، استيعابا ليس من خلال الأذن فقط، لكن أيضًا عبر العقل والروح، ولكى استمر فى مجالى علىّ الانتقال إلى برلين حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة تلتقط منها ثمار العلم والمعرفة ولكن توجد حديقة كاملة مليئة بالأشجار المتفتحة، والتى تحمل ثماراً، حيث كل علم، بل كل جزء خاص من العلم تقريباً يمثله أناس مشهورون ومتميزون، حيث أستطيع أن استمع إلى الكلمة الحية عن الروح، ليس فقط ex cathedra الصادرة عن السلطة ولكن أيضاً عن وعظ شليرماخر المعروف بأنه أعظم الوعاظ الإكليركيين فى عصرنا. أين يمكننى أن أدرس التفسيرات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل من التى يمكننى بها أن أدرسها فى المكان الذى يدرس فيه شيليرماخر العظيم ونيندر Neander المشهور والمبجل؟

ومثل هذه الحلقات الدراسية ضرورية إلى حد كبير لدراستى اللاهوت، وقد كنت فى اشتياق إليها منذ زمن طويل، والفلسفة فى برلين فى أيدى مختلفة كلية، حقيقة عما هو الحال هنا؟ وبغض النظر عن الحقيقة القائلة بأننى أرغب من صميم قلبى لأن أحضر بالتحديد درس الفلسفة، فقد جعلت حكومة بافاريا حضور حلقات الدراسة الفلسفية إجبارياً، وإذا ما تم ذلك فإنه سيكون بالتأكيد من الأفضل (بالنسبة لى) أن أحضر حلقات دراسية فلسفية حقيقية لا تلك الحلقات، حتى لا يضيع وقت المرء فى مجرد كلمات جوفاء.

برلين

والدى العزيز

مضت أربعة أسابيع فقط منذ بدأت دراستى، ولكنها كانت مفيدة فعلاً بدرجة غير محدودة. وما كان غامضاً وغير قابل للفهم حين كنت أدرس عند دوب Daub فهمته الآن بوضوح وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيجل التى حضرتها حتى الآن، وما كان يكمن داخلى فقط مثل اللهب آراء الآن تفجر إلى لهيب متوهج. ولا تعتقد للحظة واحدة إننى أخدع نفسى، وفى الحقيقة أنه من الطبيعى تماما أن المرء الذى يلهمه الحافز نحو المعرفة ويأتى بعد أن تدرب على التفكير على يد رجل مثل دوب فإنه يدرك التأثير القوى لخصوبة وتعمق أفكاره، وهيجل أيضاً واضح فى محاضراته؛ مثلما هو فى كتاباته فهو واضح، وسهل الفهم نوعاً ما لأنه يسمح لمقدرة تلاميذه على أن تدرك. ولكن الشئ الرائع بخصوصه هو أنه يتمسك بلب الموضوع حتى حين يكون مشغولاً بتطوير مفهوم الشئ بطريقة فلسفة صارمة، يعالج فقط الآراء العادية.

1825

أخى العزيز

هناك الكثير جداً مما أود أن أكتب لك عنه، رغم أن هناك وقتاً ضيقاً جداً، وميلى قليل جداً لأن أقوم بذلك، وبخصوص هذا الكثير: فقد انتقلت من اللاهوت إلى الفلسفة. فلا خلاص دون فلسفة، يمكن للمرء أن يرضى الآخرين فقط إذا كان يستطيع أن يرضى نفسه، ويمكن أن ينجز شيئاً ما إذا كانت لديه الثقة على إنجازه، واشتياقى

للفلسفة يؤيده استعدادى لها، وقد أحرزت منذ إقامتى ببرلين تقدماً كبيراً بدرجة لا محدودة عما حدث من قبل، فلا يمكن لأحد أن يتقدم فى مكان آخر أسرع مما يتقدم فى الفكر، وحالما يتخلى عن حدوده فهو يكون مثل التيار الذى يحملنا بعيداً، أسرع دون أن نستطيع أن نقاوم، وإذا أردتم منى أن أعود الآن ثانية إلى اللاهوت فإن ذلك سيكون مثل إجبار روح خالدة أن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة.

1826

لقد تجولت خلال كل هيجل، وباستثناء علم الجمال، فقد استمعت إلى كل محاضراته، وتلك الخاصة بالمنطق فقد استمعت إليها مرتين، ولكن منطق هيجل كما هو مجموعة قوانين Corpuiuris مجموعة قوانين Pandects الفلسفة؛ وهو يحول كل الفلسفة طبقاً لمبادئ الفكر الخاصة بها القديم منها والحديث. وبالإضافة إلى ذلك فهو تقديم لمنهجه، ولكن أهم شئ بالطبع، وهو اكتساب سيادة ليس للمضامين فقط، ولكن أيضاً لمنهج الفلسفة.

1828-1827

شكوك

كيف يرتبط الفكر بالوجود والمنطق بالطبيعة؟ هل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أمر شرعى؟ أين تكمن ضرورة أو سبب هذا الانتقال؟ ومع أننا نرى فى المنطق تحديدات بسيطة مثل: الوجود، العدم، الآخر، المحدود، غير المحدود، الجوهر، والمظهر تتداخل وتبطل بعضها البعض، فإنها فى حد ذاتها مجردة، وأحادية الجانب، وسلبية. ولكن كيف يتسنى للفكرة فى استعدادها باعتبارها الكل الذى يتضمن هذه التحديدات أن توضع فى نفس المقولة مع تحديداتها المحدودة؟ وتكمن ضرورة التوالى المنطقى فى نفى التحديدات المنطقية ذاتها، ولكن ما الذى يشكل السلبى فى الفكرة المطلقة الكاملة؟ هل توجد فقط فى عنصر الفكر؟ ولكنك عندما تشتق المعرفة التى هناك فإنه يوجد مع ذلك عنصر آخر؟ هل هذا العنصر من المنطق؟ مطلقاً لأن المنطق بدافع من ذاته يعرف فقط ما يخصه وما يخص الفكر فقط. وبمعنى آخر فإن ما لا يشكل المنطق لا يستمد من المنطق (منطقياً)

ولكن يستمد بطريقة غير منطقية. وهذا يعنى أن المنطق داخل الطبيعة فقط، لأن الذات المفكرة تجد – خارج المنطق: الطبيعة أو شئ موجود فى الحال مضطرة لأن تقر به بسبب خضوعها المباشر أى خضوعها للطبيعى. وإذا لم توجد الطبيعة فإن المنطق تلك العذراء النقية لن يكون قادراً أبداً على أن يثمرها من ذاته.

كيف ترتبط الفلسفة بالدين؟ إن هيجل شديد التوق لأن يجعل الفلسفة تتفق مع الدين، وخصوصاً مع تعاليم الديانة المسيحية. وفى نفس الوقت يفهم الدين فقط على أنه مرحلة من تطور الروح، ومع هذا فإن الديانات الموجودة تحوى أشياء لا تحصى منفرة وفى تضاد مع الحقيقة؛ ولكن هل يجب على الدين إذن ألا يفهم بدرجة أكثر عمومية، وأن يبحث عن اتفاق مع الفلسفة فى الإقرار والتبرير فقط لتأكيد تعاليمه؟ ألا يوجد شكل آخر من الاتفاق؟ كيف ترتبط فلسفة هيجل بالحاضر والمستقبل؟ أليست هى عالم الماضى فى صورة عالم الفكر؟ هى أكثر من إعادة تكوين الجنس البشرى كما كان ولم يعد موجوداً.

1828

العقل الواحد الكلى اللامتناهى

ما يشترك فيه البشر هو أنهم يفكرون، والفكر ليس هو ما لدى البعض فقط ويعوز الآخرين، فهو ينتمى لماهية الإنسان، وعلى ذلك فهو شئ عام ويشارك فيه الجميع. ويشكل العقل إنسانية الإنسان؛ نوعهم إلى المدى الذى يكونون فيه موجودات مفكرة، ولكن ما الذى يشكل هنا طبيعة العلاقة بين الجنس والفرد، الماهية والوجود، وبين العقل والذات المفكرة؟ هل هذه العلاقة مثل تلك التى بين الفردى والعام على سبيل المثال، العلاقة بين الأنف فى ذاته وأنوف محدودة؟ فكل أنف فردى وخاص ولكن ماهية الأنف ليست خصوصية، فهى لا تكمن فى حقيقة أنه قصير أو طويل، بارز أو افطس وباختصار ليس هى حقيقة هذا الأنف الخاص ولكن فقط فى حقيقة كونه أنفاً.

وبصرف النظر عن فرديته وصفاته الخاصة، فإن هذا الأنف الخاص لا يختلف عن أنف آخر، فالجوهر متماثل ذاتياً فى الكل. ولكنه لا يوجد مثل ذلك الشئ كالأنف، فهو تجريد، هناك فقط أنوف مختلفة، والموجود المتطابق ذاتياً هو هنا مجرد فكرة، فكراً. والسؤال الذى يعن لنا هنا هو ما إذا كان كل إنسان لديه عقل فردى وخاص مثلما لديه

أنف فردى وخاص؟ فهل العقل أيضاً تجريد؟ لا؛ فإلى المدى الذى أفكر فيه، أى المدى الذى أكون فيه ذاتاً مفكرة فإن الكلى ككلى، والعقل كعقل بطريقة مباشرة يكونان حاضرين ونشطين داخلياً. ومن الضرورى أن تكون الماهية والوجود شيئاً واحداً غير قابل للفصل هنا، أى أنا كإنسان يفكر أربط نفسى فى فعل التفكير كفرد بالعقل مثلما تربط ماهيتى بطريقة ما كفرد حساس بالنوع. وأثناء الفكر فإننى أكون ماهية خالصة؛ وكذلك فإن الفرق بين "الكلية" و"الخصوصية" يلغى، وفى نفس الوقت الذى يوجد فيه العقل فى ذاته فإنه يوجد داخل الفرد، وإذا لم يكن كذلك فإنه لن يصبح عقلاً وسوف يدخل فى تصنيف الكائن الحسى. ومن غير الممكن أن نجرد مفهوماً عاماً من العقل الذى يمكن أن نحدده على أنه نوع، فالعقل غير قابل للانفصال عن ذاته وهو نوعه الخاص به، فهو هوية ذاتية خالصة وماهيته هى وجوده، ووجوده هو ماهيته، وما يقوله أفلوطين عن الروح – "إن الروح كما هى، وكذلك ماهية الروح لا يمكن تمييزها لأن الروح صورة خالصة" أو ما يقوله رجال اللاهوت عن الله صحيح بالنسبة للعقل. وماهية العقل ليست حسية لأن العقل لا يوجد فى صورة الحسية، ولكن بالأحرى يوجد فى ذاته أى فى صورة لزومية وكلية فوق الحس. ويوجد العقل فقط متماثل مع ذاته، وعلاقته بالوجود هى علاقته بذاته، وأثناء الفكر، وهو الفعل الذى يدرك فيه العقل ذاته أو كإنسان يفكر، فإننى لا أكون هذا الفرد الخاص أو ذاك، ولكننى لا أكون أى فرد على الإطلاق، فأنا لست إنساناً خاصاً ولكن إنسان كما هو، أى غير منفصل أو مختلف عن الآخرين، لأننى أستطيع أن أكون كذلك فقط ككائن حسى، ولكننى واحد بالكل أى كل الناس، وعلى وجه التحديد لأن العقل كوحدة خاصة بنفسه أو كهوية مطلقة يشكل وحدة، لأن وجوده مثل ماهيته يعتبر وحدة. والمظهر الحسى للوحدة اللانهائية ولكلية العقل هو اللغة، ولا تقوم اللغة بجعل الفكر كليا، فهى فقط تظهر أو تدرك ما هو الفكر فى حد ذاته، أى ليس الفكر الخاص بى ولكن بالكل، على الأقل كشئ ممكن.

1829

من محاضرات فى "المنطق والميتافيزيقا" فى أرلانجن

أيها السادة؛ سوف أتحدث إليكم عن المنطق، ولكن ليس بالطريقة التى يدرس بها عادة، ورغبة فى الكمال سوف أتناوله تاريخياً، سوف أقدم نظرية التفكير كنظرية للمعرفة أو كميتافيزيقا، وبمعنى آخر سوف أتحدث عن المنطق كما فهمه وقدمه هيجل، مع أن ذلك لن يتم باستخدام كلماته ولكن فقط بروحه، أى ليس كفيلولوجى ولكن كفيلسوف، ولكننى فى نفس الوقت لن أعالج المنطق كما عالجه هيجل، أى ليس بمعنى الفلسفة المطلقة، القصوى والنهائية، ولكن فقط بمعنى أداة الفلسفة، ومع هذا فإن أداة الفلسفة يجب أن تكون هى الفلسفة، أو تولد لنا الفلسفة، كما يجب أن تكون وسيلة المعرفة فى حد ذاتها معرفة أو مولدة المعرفة. والمنطق بمعنى الميتافيزيقا هو نتيجة ضرورية لتاريخ الفلسفة وعلى هذا فإن أكثر المداخل ملاءمة للمنطق هو تقديم تاريخ الفلسفة.

1822

أفكار عن الموت والخلود

وعلاوة على ذلك فإن ما يهمنا الآن هو أن نلغى الثنائية بين هذا العالم، والعالم الآخر حتى يمكن للجنس البشرى أن يركز على العالم والحاضر بكل قلبه وروحه، لأن مثل هذا التركيز غير المنقسم على العالم الحقيقى سوف ينتج لنا مرة أخرى حياة جديدة وبشراً عظاماً وعواطف وأفعالاً عظيمة. وبدلاً من التسليم بالأفراد الخالدين فإن مهمة الدين الجديد هى بالأحرى أن تسلم بأناس صحيحين عقلياً وفيزيقياً، فالصحة ذات قيمة أكبر بالنسبة لهم من الخلود.

والعالم يكون بائساً فقط بالنسبة لهؤلاء الأكثر بؤساً، وبالنسبة لهؤلاء الفارغين فإن العالم يكون أجوف. والقلب، أو على الأقل القلب الممتلئ صحة يجد كمالاً تاماً هنا، وإذا كان "للدين الجديد" أن يؤسس مرة أخرى مستقبلاً أو "آخرة" Beyond كهدف للإنسان فإنه سيكون مخطئاً تماماً كالمسيحية، والدين الجديد لا يمكن أن يكون هو دين الفكر أو الفعل الذى يعيش فى الحاضر الخالد، هو يمكن فقط أن يكون ذلك الخاص بالشعور والخيال، لأن الخيال فقط هو عضو المستقبل، وهو لا يمكن أن يكون خطوة للأمام

ولكن فقط خطوة للخلف، لأن البروتستانتية الموجودة فعلاً صالحت الدين بالعالم الحقيقى وهى تمضى فى طريقها الخاص.

وعربة تاريخ العالم قصيرة، فلا يمكن للمرء أن يصعد إليها إذا لم يكن قد جاء فى الموعد، فالمرء لا يستطيع أن يجد له مكاناً داخلها إذا لم يترك الأدوات التى تنتمى إلى أهل البيت التاريخى القديم، ويستبقى فقط تلك التى هى غاية فى الضـــرورة واللـــزوم. وبالنسبة لهؤلاء الذين هاجروا (مصطحبين معهم أدواتهم) مع ميل Bies مـــن Priene فإن Bias يجب أن يكون قد ظهرت بالتأكيد سلبية ومجردة جداً. ومع هذا فـــلا يوجـــد طريق آخر للفلسفة لكى تهاجر بسببه بعيداً عن المسيحية؛ كذلك الذى عند Bias بالنسبة لـــ Priene الذى لا يتفق مع هذا، أى الذى يرغب فـــى أن يتخلـــى عـــن المســـيحية الإيجابية وفى نفس الوقت يحتفظ بالأفكار الخاصة بالعالم الآخر المسيحى سليمة، حتى لو كان ذلك مع تعديلات معينة، ننصحه بأن يظل داخل المسيحية فذلك أفضل له تماماً.

1834

مأثورات هزلية وفلسفية

يجب أن تظهر سوياً مع أعمالنا العلمية المجردة – شريطة أن تسمح الروح بـــذلك فى نفس الوقت كتابات تطبع الجنس البشرى بحب الفلسفة، وحيث إنها تولد بدافع مـــن الحياة فإنه يجب أن تكون لها صلة بالحياة. والذى لدى فى عقلى بخصوص هذه العلاقة هو نوع خاص. والمحاولة غير الناجحة جزئياً توفرها لنا هذه الكتابة.

1834-1836

يوميات

الدين هو الحب الأول، هو حب الشباب، هو الحب الذى يعتمد أن موضوعه سوف يدنس من خلال المعرفة. ومن الناحية الأخرى فإن الفلسفة حب زيجى (زواجى)، حب الإنسان الذى لديه موضوع يتمتع به، وبهذا فهى بالطبع تقوض كل مظـــاهر الســـحر والخداع التى تتصل بالغموض الذى يتاجر بالحب الأول.

والاعتقاد فى المسيح يعنى ألا ننصرف عـــن الاعتقـــاد فـــى الإنســـان وخيريتـــه

الجوهرية، بالرغم من الأخطاء التى يقوم بها الإنسان الفرد والتجارب المحزنة التى لدينا من الأفراد الإنسانيين المفردين. والمسيح كفرد بشرى كان إنساناً بهذا المعنى، والاعتقاد فى المسيح هو اعتقاد فى الإنسان.

توجد أخطاء الإنسان لكى يتعرف على فضائله وقيمتها مقابلها (بأضدادها تتميز الأشياء) أخطاء الإنسان هى فقط خطط الفضيلة المنحرفة، هى فقط وخزات الضمير نحو الفضيلة، والتى يخلقها من مطالب قاسية جداً.

سر الفضيلة هو العادة.

أتلومنى لأخطائى؟ أيها المتذمر التعس، فإذا سلبت منى أخطائى، فإنك سوف تسلب أيضاً فضائلى. إن أخطاء الإنسان هى مجرد فضائله مستترة. فخلف قناع هذا الخطأ المحدد تكمن الفضيلة.

تعتبر الجملة الشهيرة التى تقول: الأفضل هو عدو الخير، تكون صحيحة خاصة بالنسبة للنظريات الأخلاقية والدينية التى لدينا بخصوص الكمال. فمن المفروض أن نصبح أكثر كمالاً، ولكن هذا يعنى فى الحقيقة أن نصبح أكثر نقصاً. وينتمى نقص الإنسان بالضرورة إلى كماله فما نعتبره نقصاً هو من جهة نفسه وفى الخطأ فإن الطبيعة هى التى تقوم بذلك.

الخطأ هو رد فعل الطبيعة مقابل القانون القاسى للأخلاق.

إن أخطاء الإنسان غالباً ما تكون أفضل من فضائله.

دعنى أخبرك أن الخطأ الأكبر فى حياتك هو أنك لم تفعل أى خطأ، إنك لم ترتكب أبداً خطيئة.

هناك طبائع معينة تستطيع الخطيئة فقط أن تفتديها وتحررها (تخلصها).

لا يمكن فصل الذنب والخطيئة ببساطة عن الإنسان فهما منسوجان مع مفهوم الحياة، حتى أن أى كائن ندركه على أنه مستقل عنهم (لا يوجد) إلا فى خيالنا فقط مع أن هذا ليس هو الأمر فى الكتاب المقدس حيث شجرة الحياة هى فى الحقيقة شجرة

معرفة الخير والشر.

لا تحزن على أخطائك، فالأخطاء هى فضائل غير سعيدة، هى فضائل تعوزها فقط الفرصة لكى تظهر نفسها على أنها كذلك.

تحدث كثيراً كما تحب عن غرور الإنسان، والطبيعة البشرية تظهر أيضاً ظواهر أكثر نبلاً وتناقضاً على سبيل المثال، فإننا ننظر إلى الآخر على أنه أفضل وأكثر كمالاً منا، على الأقل فى اللحظات التى نرى فيها صفاته الحسنة فى وضوح تام. وفى مثل هذه المواقف فإن مشاعرنا تستثار، ونصطدم لأننا نظهر لأنفسها على أننا لا شئ. ويبدو لنا كما لو أن الآخر قد التهم كل ما هو خير دون أن يترك لنا شيئاً فيما عدا الشعور بمواطن الضعف فينا.

لا يمكن أن نكون حكاماً يعتمد علينا بخصوص أى شئ أكثر مما يمكن ذلك بخصوص الأخطاء الخاصة بنا، ومن ثم فإننا نستطيع أن نحرر أنفسنا من تأنيب الضمير الذى ينتج من الأخطاء التى ارتكبناها وذلك عن طريق الاعتراف بها لأصدقائنا فنحن نضع حبلاً من ذلك الذى يبدو مجرد تل خلدى a male hill.

يوجد العقل فى الحياة فى صورة الإنسان الحقيقى "فالأنت" هى السبب، "للأنا". تتحدث الحقيقة إلينا من الآخر، وليسن من الذات الخاص بنا، التى هى حبيسة ذاتها، فحب الآخر فقط يخبرك ماذا تكون بالنسبة لأعين وأيدى المحب تظهر الوجود الحقيقى للمحبوب. فمعرفة الإنسان هى أن تحبه.

بينما كان الحب عند الفلاسفة القدماء طفلاً غير شرعى أنجبته محظية الطبيعة، فإنه عند الفلاسفة المحدثين هو الابن الشرعى لفلسفتهم. وقد تم قبول المرأة فى مجتمع الروح فهى الخلاصة الوافية الحية للفلسفة الحديثة.

هل قلت أن الواجب يتطلب النبذ؟ يا لك من غبى! الواجب يقود المتعة، وعلينا أن نهب أنفسنا للذة، النبذ هو مجرد استثناء محزن للقاعدة، يحدث فقط عندما تمليه الضرورة. وفى مثل هذه الحالة فإنه بالطبع سيكون من الخير والحكمة أن تؤلف فضيلة من الضرورة.

أتبع – عن جراءة – غرائزك وميولك وسر معها جميعاً! حينئذ لن تسقط ضحية لأى منها.

السعادة ليست مقدرة الكائن الحى، ولكن الكل مقدر للحياة، وذلك على وجه الدقة لأنه يعيش. والحب، وهو مع ذلك حياة الحياة.

إنك تسأل عما لو كنت سأكون سعيداً معك! أنا لا أعرف كل ما أعرفه أننى الآن غير سعيد بدونك. ولكن كم ستكون حماقة أن ندع شراً حاضراً وملموساً موجود خشية شراً ممكن وغير أكيد.

ما بدأت فيه يجب عليك أيضاً أن تكمله، بصرف النظر عما إذا كان إكماله سوف يؤدى بك إلى السعادة أو التعاسة، إلى الفردوس أو إلى الجحيم، فالسعادة رفاهية لكم الإكمال ضرورة.

أمنع الشجرة من أن تعبر عن نفسها فى صورة أوراق أو أزهار وثمار، وسوف تذبل، أمنع الحب من أن يعبر عن نفسه وسوف يزود (يمتلئ) من قبل حيويته الخاصة.

تستطيع أن تعتقد دون أن تكون فى حاجة إلى أن تبرهن على اعتقادك للعقل، لأن الاعتقاد هو شئ لديك لنفسك فقط. ولكنك لا تستطيع أن تحب دون اعتراف وتعبير وممارسة لحبك؛ لأن الحب شئ ليس لديك لنفسك ولكن للآخرين.

استمر فى إنكار ما تنكره من أجل الشكل أو بسبب مراعاة اعتبار الآخرين النهاية فإنك سوف تنكر فى الواقع وأمام نفسك ما أنكرته فقط شكلياً أمام الآخرين فى البداية.

ليس الإنسان شيئاً دون موضوع، ومن الأفضل أن يعتنق الحب مع أكثر الموضوعات بلادة وعدم استحقاق من أن يغلق نفسه دون حب على ذاته. ومع هذا فإن موضوع الحب الحقيقى هو فقط الذى يتطور أولاً ويدل على الماهية الحقيقية للإنسان.

اعتقد، حقاً يجب أن تعتقد، لكن حينئذ اعتقد أن الحب الحقيقى يوجد أيضاً بين الناس، وأن القلب الإنسانى أيضاً كفؤ لحب غير متناه ومتسامح مع الكل، وأن الحب البشرى أيضاً يمكن أن تكون له الصفات المميزة للحب الإلهى.

هناك شر واحد فقط – الأنانية، وهناك خير واحد – هو الحب.

حب ولكن عن صدق، وسوف تأتى إليك كل الفضائل الأخرى آلياً.

ما هو الحب؟ إنه وحدة الفكر والوجود، الوجود هو المرأة والفكر هو الرجل.

من ذا الذى سوف يكون قاسياً جداً فلا يشعر بالإلحاح، لأن يرى مرة أخرى الأحباب الموتى؟ ولكن هل هذا برهان على حقيقة العالم فيما بعد؟ أليس هو تعبيراً عن الحب، ذلك الذى تم إكماله وإشباعه فعلاً هنا، أليس هو دليلاً غير مباشر لذلك، للحقيقة القائلة بأن كل ما يهمنا معطى هنا؟

قولى أننى أحبك للأبد يعنى أن حبى لك ينتهى فقط بنهاية وعيى.

الخالد هو الذى تعتبر نهايته نهايتى أنا.

إن الحب وحدة يستطيع أن يحل غموض الخلود بالنسبة لك.

إن الوظيفة المريحة لفكرة الخلود هى برهان بسيط على صدقها مثل ألم الفكرة المقابلة لها برهان على زيفها. وعلاوة على ذلك فإن فكرة تناهينا تكون مؤلمة فقط طالما لسنا معتادين عليها متآلفين معها.

أليس ضعفاً مريعاً من جانبنا أن نتأثر بدرجة قصوى من الألم إذا أخذ هؤلاء الذين نحبهم بعيداً عنا؟ مطلقاً وإلا صح أن الضعف يرفض أن يقبل الآلام الحب والآلام الحياة. ولهذا فلست منزعجاً لأننى قد احتملتك بالآلام الحب والرغبة المتقدة، واعتقد عن ثبات أننى فيلسوف بالضرورة؛ لأن الفيلسوف لا يجب عليه فقط أن يعرف ولكن يجب عليه أيضاً وفوق ذلك أن يخبر الأشياء.

الاعتقاد فى الخلود فى حالة المرأة هو اعتقاد نسائى Feminine ولكنه فى حالة الرجل اعتقاد انثوى Womanly وفهم كل شخص بطريقة تحافظ على طبيعته، ومن ثم تعلمه فلسفة بطريقة مناسبة له كشخص خاص، هو المنهج الذى اتبعه فى كل حياتى وكتاباتى. والفيلسوف الحقيقى طبيب، وذلك الذى لا يدع مرضاه يعرفون أنه طبيب، بمعنى أنه يعالجهم طبقاً لطبيعتهم من خلال أنفسهم.

والذى ينير إنسان حتى بخصوص الأشياء الأكثر قرباً له ، فإنه يضرم فيه ضـوءاً علماً، لأنه على وجه التحديد صفة من صفات الضوء أيضاً أن ينير المواضع.

ويتوقف المنهج الحقيقى والإنسانى للتعليم على الأقل فى "الموضوعات الحساسـة" فقد على نطق المقدمات، ويجب ترك النتائج لفهم القارئ أو المستمع.

كيف يتصل الفكر بالمعرفة، الفكر هو المقدمة والمعرفة هى الخاتمة، الفكـر هـو الأساس، والمعرفة هى النتيجة.

من الأفضل أن نتوقع من أنفسنا القليل جداً بدلاً من الكثير جداً.

عن الأمعاء لا يمكن مناقشته، إن سعادة الشخص الواحد تتوقف علـى ظهورهـا بصورة أكبر منه، وسعادة الآخر تتوقف على كونها أكبر مما يظهر.

ولا يجب على المرء أن يجعل المستقبل موضوعاً لفكره واهتمامه مباشرة، فالمتعة العقلية للحاضر يجب أن تكون هى الاهتمام العقلى الوحيد للمستقبل.

الخطأ الأكبر الذى يرتكبه الوالدان هو أنهما يحاولان أن يسيطرا خلال عقلهم على التطور الطبيعى لأطفالهم، إنهما يرغبان فى أن يقيموا مسبقاً حياة أولادهم.

لا تحدد اى قرار قبل أن يكون الوقت ملائماً لأن تقرر. فالقرارات التى تـتم فـى الوقت غير المناسب تكون نتائج طبيعتك الهوائية والتى بانشغالها فى عمليات التخمـين تؤدى إلى نتائج خاطئة. والقرارات التى تتم تحت ضغط الضرورة هى نتائج طبيعتـك الضرورية على الأقل بمعنى نسبى طبيعتك المعصومة.

سحقاً للنواح على قصر الحياة! إنها حيلة من الإله لكى يتغلغل إلى داخـل عقلنـا وقلبنا لكى يجرى أفضل ما فى دمنا من أجل نفع الآخرين. أفضل ما فى دمنا؟ لا! فقط ذلك الجزء الذى هو عند نقطة التحول فعلاً إلى شئ فاسد، ويهدد بالتحول إلى سم إذا لم يزود فى الحال بمخرج. فكلما قصرت حياتنا، وكلما قل الوقت الذى فى يدنا كلمـا زاد الوقت الذى لدينا فعلاً، لأن نقص الوقت يضاعف قوانا ويجعلنا نركز فقط على ما هـو ضرورى وأساسى، ويهبنا حضور العقل، والمبادرة، واللياقة، والتحديد. ولهذا فإنه ليس هناك عذر أسوأ من نقص الوقت. وما يصطلح عليه عموماً على أنه نقص الوقت هـو

فعلاً نقص الميل، والقدرة، والبراعة نحو تحطيم روتين المرء المألوف.

"يتغلب المرء على كل شئ" ولكن إذا كان التغلب هو فقط ضرورة بالنسبة له، فإنه يستطيع أن يفعل أى شئ إذا كان يجب عليه أن يفعل. آه أيتها الضرورة المقدسة إننى أفضل ألا أكون حراً إذا ما كان لدى فقط بركة قوتك المرغمة.

لما يمضى الوقت بسرعة أكثر فى سنوات نضجنا عما يمضى فى شبابنا؟ فى فترة الشباب نعيش داخل "تناقض وجدانى ambivalence" بين الرغبة والقانون فيجب أن نذهب إلى المدرسة، ويجب أن نجلس، ونعرق هناك ضد رغباتنا، ونشتاق إلى الوقت عندما تنتهى المدرسة. وما نشتاق إليه لا يمكن أن يأتى بسرعة جداً، فرغبتنا تتحول عبر حدود الحاضر إلى مناطق بعيدة. فنحن نوجد حيث نحب أن نكون فحاجز الزمن يقع بيننا، وهكذا يصبح الوقت طويلاً بدرجة لا تحتمل بالنسبة لنا. وفى السنوات الأكثر نضجاً من ناحية أخرى فإن كل أيام الآحاد والعطلات وكل الأيام الأكاديمية واللحظات المشابهة التى تكون الوقت تختفى من حياتنا، وتسير الفكرة الواحدة فى أعقاب الأخرى، ويتبع الفعل الواحد الفعل الآخر مباشرة. وحتى إذا ما توقفنا لنلاحظ العمل الذى لا نميل إليه تظل حقيقة أننا نفكر فى ساعة الراحة قائمة، وذلك عندما تدق فقط، لأنه ليس لدينا وقت لكى نفكر بخصوص الوقت. ولهذا فإنه يأتى دائماً تقريبياً مبكراً بالنسبة لنا – إن لم يكن طبقاً لرغباتنا فإنه بالتأكيد طبقاً لتقديرنا بينما يأتى متأخراً جداً دائماً فى فترة شبابنا.

الزمان هو منبع الشعر. والومضة داخل الماضى هى جرح فى القلب الذى يتفتح للمزاج الشعرى. ودائماً ما يكون الوقت الماضى وقتاً جميلاً، وهو يشرق على ضوء قمر الذاكرة، ويصبح مثالاً، لأنه الآن مجرد موضوع للخيال. والتاريخ الأكثر قدماً هو شعر فى كل مكان، والأغانى الأولى لسلالة تتغنى فقط فى الأوقات والأمم التى لم يعد لها وجود.

فى المكان الجزء يكون أصغر من الكل، ومن ناحية أخرى فى الزمان فإنه على الأقل ذاتياً يكون أكبر، لأن الجزء هنا بمفرده يكون حقيقياً بينما الكل هو مجرد موضوع من الخيال. والثانية فى الحقيقة هى وحدة زمنية أطول وتستمر أطول من عقد الخيال.

ومن الغريب، ومع ذلك من السهل تفسيره، إن هؤلاء الذين يسهمون بأقل القليل على وجه التحديد فى تقدم الجنس البشرى. والذين يكونون حتى معادين له يجدون أنفسهم فى تطورهم الدينى والعقلى على مستوى للقرون منذ زمن طويل وهؤلاء الذين يظهرون أقل علامات الغريزة. وذلك من أجل الكمال فى هذه الحياة وأعنى الرهبان ورجال اللاهوت، هم أيضاً الذين يؤكدون أكثر من غيرهم على إشباع هذه الغريزة كسبب نحو الضرورة لحياة أخرى.

ما هو سبب الصراع الحالى؟ وما هو سبب سخطنا على هؤلاء الذين يطلبون منا أن نتمسك بالماضى - بالكتاب المقدس فى الدين، وبالحق التاريخى فى السياسة؟ ويطالب الجنس البشرى الآن بتعويض لكده، فهو لم يفكر ويكدح ويتصارع ويقاسى مقابل لا شئ؛ فهو يريد أن يتمتع بما كسبه، ولم يكن المخدرون قادرين على تفادى العمل الشاق، وفى الحقيقة فإنهم استحسنوه. ومع هذا فإنهم يريدون أن يحرمونا الآن من مكافآتنا.

إن أكثر الأشياء جاذبية بخصوص الكتابة ليست هى أن يصبح المرء معروفاً للعالم، ولكن الأصح أنه خلال الكتابة يتجه المرء نحو معرفة العالم حتى لو لم يكن ذلك من أفضل جوانبه.

لا يكتب المرء لنفسه، ولكن يكتب للآخرين. وعلى الأقل أنا لا أستطيع أن أكتب شيئاً لنفسى فقط. فما أكتبه يجب أن يوجه مباشرة إما إلى شخص محدد أو إلى الجنس البشرى، لهذا فإنى أكتب بأوضح وأجلى ما يمكن. ولا أريد أن أكون مزعجاً للبشر الآخرين.

إنكم تدعون شيلينج "إنسان ولد مرة ثانية" وليس لى اعتراض ضد هذا. ولكن تأكد أنه فى تاريخ تطوره فإن شيلينج لم يعان من قدر lapas anatifera، أى أنه لم يتم ترك عينه مغروسة فى بشرته القديمة.

1834

Burmeister, Natural History of Rankenfusser

يتصرف الرب التقى تماماً مثل الجراح Sugreon فى الذى Diable Boiteux من أجل رغبته فى الحصول على عملاء أوقع الضرر بالناس حتى (يأتوا إليه) للعلاج.

1835

محاضرات فى تاريخ الفلسفة الحديثة

لكى نبشر باقتراب عصر جديد، فإن الجنس البشرى يجب أن ينفصل دون ما رحمة عن الماضى. ويجب أن يأخذ ما حدث حتى الآن على أنه بلا قيمة، كأمر مسـلم بـه. وبقيامه بهذا فقط فإنه يستطيع أن يكتسب القوة والرهبة نحو خلق أشـياء جديـدة. وأى صلة بما هو معطى ستقوم فقط بشل قدرته على العمل. ولهذا فإنه يجب عليه من وقت لآخر أن يطرح الطفل فى الحمام؛ ويجب أن يكون متميزاً وغير عادل. فالعدالـة هـى فعل من أفعال النقد؛ لكن النقد يتبع فقط ولا يصبح الفعل في ذاته.

من الجانب الكاثوليكى، فإن الحقبة الحديثة تحدد على أنها الخطيئة الأصلية. ومـع هذا فإن تلك الحقبة الحديثة التى هى مثل أى حقبة أخرى قد جلبت إلى دائرة الضـوء مبدأ جديداً (لأن القديم والموجود، دائماً ما يدعى أنه مقدس إلى أبعد حد وغير قابل لأن ينتهك). ومثل الخطيئة فإن الحقبة الحديثة نافعة "فى نتائجها من خلال المرسوم الإلهى الكريم" ولكنها مفيدة فى حد ذاتها بسبب ضرورتها. وحواء التى اختلست من الإنسـان فردوس البراءة الكاثوليكية وأغرته لكى يلتقط الفاكهة المحرمة من شجرة المعرفة لـم تكن سوى الحس أو المادة. وتميز الحقبة الحديثة نفسها عن العصور الوسطى فقط، من خلال الحقيقة القائلة بأنها قد ارتفعت بالمادة، والطبيعة، والعالم إلى واقـع، أو حقيقـة مقدسة، أى أنها فهمت وحددت الكائن المطلق والإلهى، ليس على أنه متميز عن العالم، ولا على أنه متعال، وسماوى، ولكن على أنه حقيقى، ومتماثل مع العالم. والتوحيد هو ماهية العصور الوسطى، ووحدة الوجود هى ماهية الحقبة الحديثة وفلسفتها. ونحن ندين لكل الاكتشافات العظيمة وإنجازات الحقبة الحديثة فى العلوم والفنون فقط إلـى الـرأى القائل بوحدة وجود العالم. فكيف يكون ممكناً للإنسان أن يكون متحمساً بالنسبة للعـالم إذا ما كان العالم هو كينونة مختلفة ومستثناة من الله، كينونة غير إلهية؟ فكل الحمـاس هو فى الحقيقة تأليه.

1841-1836

بروكسبرج

ذات مرة فى برلين، والآن هذه القرية يا للسخف! ولكن ربما لا يكون الأمر بهــذه الدرجة عموماً يا صديقى: انظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة فإننى أخيــراً أزيــل التراب الذى لم تلق به الفلسفة الرسمية لبرلين داخل غدتى الصنوبرية حيث تنمى فقط، ولكن واحسرتاه فقد ألقت به أيضاً داخل عيني. تعلمت المنطق فى جامعة ألمانيا ولكــن علم البصريات، فن الرؤية هو ما تعلمته أولاً فى قرية ألمانية.

يجب أن يكون الفيلسوف – على الأقل كما أفهمه – صديقاً للطبيعة، فلا يجــب أن يعرفها من الكتب فقط ولكن من التعامل وجهاً لوجه. لمدة طويلة كنت أشتاق لمعرفــة شخصية معها، وكم أنا سعيد أخيراً لأننى أصبحت قادراً على أن أشبع هــذه الرغبــة وقول ليبنتز أن الطبيعة هنا محدودة، وجدباء غير حقيقى على وجه الكمال. "أحياناً مــا تعطى حدوداً ... ولثراء وجمال الطبيعة حتى أن المرء لا يستطيع أن يتعــرف علــى اللامحدود فيها كلها وكذلك التعبير العام للمتناهى فى الكبر داخل المتناهى فى الصغر".

فى كل مكان تقوم الطبيعة بوصل أكثر الأشياء جمالاً وعمقاً بما شائع (معتاد) فــى الحس الإنسانى. وعلى هذا فإن الإنسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة، ويتبع نهجها إذا ما وصل أقصى موضوعات الفكر علواً بأكثر الحاجات والظواهر الشائعة للطبيعة. حتــى فى أمعاء الحيوانات فإنه يجد غذاء روحياً ومادة للتأمل.

تشوه كل العلوم المجردة الإنسان، والعلم الطبيعى فقط هو الذى يعيد إليــه تكاملــه ويطالب بالإنسان الكلى – الإنسان بكل قواه وحواسه.

لم تفهم الشعوب القديمة شيئاً دون علامة حسية، تعزز فى رأيهم عهــدهم under taking. هناك معنى عميق يكمن فى قلب هذا الإيمان الوثنى بالخرافات، ويجب علينا فى كل الأفعال النقدية ألا نستثير فقط الأنا ego ولكن الأنا الأخرى أو العالم الخارجى. ويمكن أن نتأكد من نجاح الفعل فقط إذا وجد ما يبرره، وهو يجد ما يبرره فقط عنــدما يتوافق الداخلى والخارجى، الإرادة والقدر، والنزوع والضرورة الخارجية. ومن ثم فقد كان هذا آخر تطبيق من أجل الأستاذية 1836، ولكن إلى المدى الذى كان يتوقع فلــم

يحالفه النجاح. وبالتأكيد فإن هذا فأل من السهل تفسيره، وتبدأ الآن فتـرة جديـدة فـي حياتي، فأنا الآن مؤهل لأن اقتفى أثر ما أشعر بأنه مهمتي وقد تحولت إرادتي الداخلية الآن إلى ضرورة خارجية، والآن فإنه يمكنني أن أجد مأوى لعبقريتي وأن أكرس نفسي بحرية، ودون حدود، ودون تهور لتطور ذاتي الخاصة.

يجب أن يكون الجسد والروح معاً دائماً. وما ينكره المرء عقلياً يجـب أيضـاً أن ينكره جسدياً، وإلا سوف تكون الحياة تناقضاً ولا صدق، ألم يورطـك وجـودك فـي الجامعة في تناقض مع ماهيتك، أي ألم تكن كذبة واضحة؟ هل فلسفتك تنسجم مع اللاهوت؟ ولكن أليست الفلسفة، كما تدرس في جامعتنا تصير بحكم المنصب ex officio اللاهوت.

دعني في سلام فطالما لا أكون شيئاً قط فإنني أكون شيئاً ما.

يجب على الروح الآن أن تحرر نفسها من الدولة كما حررت نفسها ذات مرة مـن الكنسية. ويمكنك الآن أن تحقق سرمدية الروح فقط على حساب موت مواطن.

1845-1841

ماهية المسيحية

زميلي العزيز دعني أخبرك أن ما استدعى شخصاً ما وهيئ لأن يقضي بحكم فـي الدين، فإن هذا الشخص حينئذ هو أنا لأنني لن أدرس الدين فقط في الكتـب، ولكننـي أصبحت مطلعاً عليه أيضاً خلال الحياة، وفي الحقيقة ليس فقط من خلال حياة الآخرين، الذين أظهروا لي قضايا ونتائج الدين من جانبها الخير، أظهروها من جانبهـا السـيئ، ولكن أيضاً من خلال حياتي الخاصة. فقد كان الدين بالفعل موضوعاً للممارسة بالنسبة لي قبل أن يكون موضوعاً للنظرية.

ما لدى المرء في رأسه يصبح فقط فكرة ثابتة، فلا يستطيع أن يتخلص منها أبـداً، وما يماثله المرء بذاته عن حق، أي ما يحوله إلى دم ولحم يمضي بعيداً، ويتم الاحتفاظ به طبقاً لماهيته، لأن الدن دائماً يتغير ويحدد نفسه ولا يتحمل الثبات، وبهذا المعنى فإنه توجد حتى اليوم أصابع للشيطان، والعمونيين وعدد لا حصر له من الحيوانـات غيـر السرية في رأس الدراسين بعدما اختفت من الحياة طويلاً، وأصبحت دم ولحم أجنـاس حيوانية أخرى أكثر نبلاً.

"كل الناس متساوون أمام الله" صدق فى الحقيقة، ففى الدين كما يثبت التاريخ ليس هناك تمييز بين الشعوب المتحضرة، والبدائية بين الحكماء، والحمقى بين المثقفين والسوقة. ومن ثم احذر ألا تكشف أسرار الدين إذا كنت لا تريد أن تتعرض للإهانات من قبل جمهور العامة والصفوة، المتعلمين وغير المتعلمين.

آه من هؤلاء النقاد ذوى الفطنة الحادة! فهم يريدون أن يحكموا على سمة كتاباتى، بينما هم يجهلون خصائهصا الشكلية! ولا يدركون أننى استخدم منهج homoeopathic فى معالجة مرضاى، أى أننى أعبر عن المبادئ التى ترشدنى ليس فى الكلمات، ولكن فى الأفعال أى فقط فى تطبيق هذه المبادئ، وهم لا يدركون أننى غالباً ما أتحدث سلبياً عن ما هو إيجابى وأننى أعبر عن نفسى عموماً بطريقة غير موثوق بها، مبهمة وساخرة، ونصرى الأعظم، الذى يسوء كل المتحذلقة، المتفلسفة، المتعلمين، وغير المثقفين هو كساء جدية earnestness الضرورة فى مسرحية الحظ التى تشكل منها الصفحات إلى عبير الحكمة.

كيف تتصل وجهة نظرى المبكرة، أى وجهة النظر الخاصة بالفلسفة والمسيحية بماهية المسيحية؟ فى وجهة نظرى الأولى تناولت المسيحية فقط بالمعنى الذى تناولته هى نفسها، وفى الوجهة الثانية فإننا أتناولها أيضاً بمعنى خاص أى بمعنى الأنثربولوجيا. فالمسيح الذى يعنى حصراً ألوهية المسيح الإنسان له معنى مختلف عن المسيح الذى يعنى ألوهية الإنسان بشكل عام – ألوهية كل إنسان. وبالنسبة لكل فرد يخفق فى إدراك هذا التمييز فإن كتابى يجب أن يظل تناقضاً غير قابل للتصالح.

هل ماهية الإيمان طبقاً للوثر "لصالحه أم ضده؟ إنه لصالحه بنفس الدرجة كما هو ضده. ولكن أليس هذا تناقضاً، بالتأكيد ولكنه تناقضاً ضرورياً ويكمن فى طبيعة الموضوع.

أى موقف أو أى دين هو دين الحب، هو ذلك الذى يمكن فيه للإنسان أن يشبع روحه من خلال حبه للإنسان، وحيث يمكن حل لغز حياته، وحيث يجد الهدف النهائى لوجوده وقد تم إنجازه. وهذا الهدف الأخير (الحب) شئ تبحث عنه المسيحية فى الإيمان أى خارج الحب.

سوف تحب السيد ربك بكل قلبك وروحك وعقلك وقوتك. تلك هى أنبل الوصايا،

وبالمثل فسوف تحب جارك كما تحب نفسك، ولكن كيف للوصية الثانية أن تكون مساوية للأولى إذا ما كنت الأولى تدعو كل عقلي وقلبي. ومن يترك قلبي للإنسان إذا ما كان مطلوباً مني أن أحب الله بكل ما في قلبي.

"كيف يمكن للذي لا يحب أخاه الذي يراه أن يحب الله الذي لا يراه؟ هكذا يسأل الكتاب المقدس، ومن الناحية الأخرى فإنني أسأل كيف يمكن لذلك الذي يحب أخاه الذي يراه أن يحب الله الذي لا يراه؟ كيف يمكن لكل من: حب الكائن الحسي والمحدود، وحب الكائن اللاحسي واللامحدود أن يوجدا في نفس القلب الواحد؟

يمكن فقط للكائن الحقيقي، أي ذلك الذي يكون موضوعاً للحواس أن يكون أيضاً موضوعاً للحب الحقيقي. وباستسلام قلب المرء لكائن يوجد فقط في الإيمان والخيال إنما هو تضحية بالحب الحقيقي من أجل الحب الخيالي.

المسيحية هي العصور الوسطى للجنس البشري. وهذا يعني أننا مازلنا نعيش في همجية العصور الوسطى. ومع هذا فإن الآلام ميلاد حقبة جديدة قد بدأت مؤخراً.

ما هو الخير الذي يمكن أن يأتي من Nozareeth؟ هكذا دائماً يفكر العلماء والمتعلمون. وأيا كان الخير أو الجديد فإنه يأتي دائماً من المكان الذي نتوقعه منه على الأقل وهو دائماً مختلف مع ما توقع الإنسان أن يكون.

دائماً ما يستقبل الجديد باحتقار لأنه يأخذ شكلاً في السر، وغموضه هو الروح التي تحميه أيضاً. ويتحول إلى قوة بدرجة غير محسوسة. وإذا ما كان له أن يجذب الانتباه منذ البداية الفعلية فإن القديم سوف يحرك كل قواه لكي يقضي عليه في المهد.

تتصرف الحكومات، وذلك من حسن الحظ الجنس البشري بنفس الطريقة التي يتصرف بها الأطباء، وذلك من سوء حظ الجنس البشري. وطالما أن الشر، وكل تجديد يصل إلى الأعماق هو شر بالنسبة للحكومات In Statu Nascendi فإنه يهرب من اهتمامها ولكن عندما نلاحظه فإنه لا يكون في متناول العلاج فعلاً.

ما أكثر العلامات تأكيداً على أن الدين لم يعد ذات حيوية داخلية؟ الإجابة، هي عندما يكون على أمراء العالم أن يمدوا أذرعهم ليرجعوه على قدميه.

تعبر الصفات الحقيقية للإنسان عن نفسها فقط عندما يحين لها الوقت لكي تظهر؛

أى تصبح فى حركة. وإذا ما لعب شخص ما دور إمبراطور ألمانى بينما هو طالب فإنه بالتأكيد سوف يلعب دور الطالب عندما يكون إمبراطوراً ألمانيا.

لم يقصد لوثر فى بادئ الأمر أن يمضى إلى المدى الذى قام به فيما بعد وهذا بالتحديد المجرى الذى يجب على الأشياء أن تأخذه. الذى ينطلق لينجز فى البداية ما يمكن أن يكون نتيجة غير مقصودة ولا إرادية لعملية تألية فإنه يفقد هدفه.

إن الأفعال التاريخية التى لا يسبقها الوعى ولكنه يتبعها، والتى يصبح معناها وغرضها محسوساً بعد إتمام عملها فعلاً، هى بمفردها الأفعال التاريخية الحقيقية.

"هذا هو المدى الذى يسمح فيه أن لا تمضى ولا خطوة واحدة أبعد من ذلك" يا له من تحذير أحمق، دعنا نذهب ببساطة لأنك سوف تتأكد من أننا لن نمضى دائماً ولكننا سوف نتوقف أيضاً. ووظيفتك هى فقط أن تضمن الحركة، وللتاريخ والحياة أن تضع الحدود عليها.

ليس هناك شئ أكثر سخفاً من أن تقر بضرورة الإصلاح ومع هذا تقيم الحق لكى تقوده بقانون مدنى أو كنسى. وقال أحد كاردينالات لوثر سوف أكون جاهزاً لتشجيع تعاليمه: سوف يكون من المحال ببساطة لشخص ما فى المركز لأن يتحول إلى رأى من الركن. ولكن يا عزيز اللورد الكاردينال فإن البابوات فقط هم الذين ينطلقون من الكاردينالات وليس المصلحين. فالإصلاح لا يتمسك أبداً بملكية الشكل، ولكنه يحدث دائماً بطريقة أصلية، وغريبة وغير شرعية، وذلك الذى لديه الروح أو الشجاعة ليصبح مصلحاً هو بالضرورة مغتصب فكل الإصلاح هو فعل من أفعال العنف ارتكبته النفس.

يقوم العقل بكتابة التاريخ بينما تقوم العاطفة بصناعته، ودائماً ما يكون الجديد على هذا غير عادل نحو القديم؛ فكاتب التاريخ لديه الوقت وهذا هو عمله، ولكى يرى أنه قد تم تحقيق العدالة للقديم ولكن ليس صانع التاريخ. والعقل الخالص وغير المتميز والوعى التاريخى استيقظ بعد أن تم اقتراف هذا الفعل بزمن طويل. فيستطيع المرء أن يفكر دون أن يكون عادلاً نحو أى شخص أو دون أن يؤذيه لأنه فى التفكير لا نحتاج شيئاً أكثر من الرأس ولكن المرء لا يستطيع أن يؤدى فعلاً دون أن يفعل ذلك بكل جدة، أى دون أن يصطدم ويصاب بضرر فى كل الاتجاهات حتى ضد إرادة الإنسان.

لا يقدم لك التاريخ معرفة الحاضر فهو يظهر لك فقط أن ظاهرة خاصة تكون مشابهة لظاهرة أخرى حدثت فى الماضى، وهو لا يظهر لك سمتها المتميزة أو فرديتها أو أصالتها، ويمكن إدراك الحاضر مباشرة فقط من خلال ذاته. ولكى تفهم الحاضر فلا يجب أن تنتمى للماضى، ولكن يجب أن تنتمى إلى الحاضر، ليس إلى الموتى ولكن إلى الأحياء.

"الاعتقاد ضرورة للجنس البشرى" فى الحقيقة نعم. لكن لكى تعتقد فيما تعتقد فإنه ليس ضرورة بالتأكيد، حتى نحن غير المعتقدين نعتقد ولكننا نعتقد فيما هو على العكس تماماً لما تعتقدون فيه يا أيها المعتقدون.

تتجدد حالة الجنس البشرى دائماً عن طريق ذاته فقط، فهو يشتق مبادئه النظرية والعملية دائماً من نفسه فقط. وعلى ذلك كيف لك أن تتخيل أن يكون لديك شئ إيجابى ومستمر، وغير قابل للتغير فى الإنجيل؟ وبالطبيعة فإن نص الإنجيل غير قابل للتغير، ولكن معناه قابل للتغير، مثله فى ذلك مثل عقل الجنس البشرى. وتقرأ كل حقيقة نفسها من الإنجيل، فكل حقيقة لها إنجيلها الذى صنعته بنفسها.

"التعليم الحديث حقيقى، ولكنه ليس عملياً" ليس من أجل الناس وبالتحدث بهذه الطريقة فإنك تبرهن فقط إنك متكافئ فيما يختص بالتعليم الجديد، أى أنه فقط حقيقة نظرية وغير شعبية بالنسبة لك، وأنه لم يأخذ بعد بكل كينونتك. وذلك هو مبعث اهتمام لوجودك، فإنه يغرس فيك اليقين، إنه "أزعج الإنسانية! القومية الألمانية هى كلمة السر لدينا. ألمانيون نحن، وكذا نريد أن نكون"، ليس لدى اعتراض على هذا، ولكن لماذا تقوم وطنيتكم عن حماس بمقابلة نتائج المسيحية فقط، أى الإنسانية، ليس المسيحية ذاتها؟ والمسيحية مع ذلك لا تعلمنا أن الله والألمانى واحد ولكنها تعلمنا فقط أن الله والإنسان واحد.

فى الواقع العملى يعتبر الناس عموماً عكس ما هم عليه نظرياً إلى حد كبير جداً، حتى أنه سوف يصبح من الأفضل أن ترتفع بالكره البشرى بدلاً من الحب البشرى ليصبح بنداً للعقيدة والإيمان. وبينما يحب الناس بعضهم البعض الآن فى الدين، أى نظرياً ويكرهون بعضهم البعض فى الواقع العملى فإنهم حينئذ سوف يكرهون بعضهم البعض نظرياً، ولكن يحبون بعضهم البعض فى الحياة.

الفعل الحسى هو جوهر الوثنية، بينما الروح، الكلمة المجردة هى جوهر المسيحية وليس لكلمة الله معنى نهائى آخر أكثر من معنى ألوهية الكلمة، تماماً مثلما لا يكون للكتاب المقدس معنى آخر أكبر من قدسية الكتاب. وقد تم إدراك وفهم جوهر المسيحية فقط عن طريق الألمان المسيحيين بدرجة عميقة. ولهذا فإنه كما لدى الألمان كل شئ لفظى ولا شئ فى الفعل، كذلك كل شئ فى الفكر، ولكن لا شئ فى الحواس، وكل شئ فى الروح ولكن لا شئ فى الجسد، وباختصار كل شئ على الورق ولا شئ فى الحقيقة.

1844-1843

مبادئ الفلسفة

كان الله هو فكرتى الأولى، والعقل الثانية، والإنسان الثالثة والأخيرة. وموضوعى الآن هو العقل ولكن موضوع العقل هو الإنسان.

إن الخوف من الله هو بداية الحكمة وليس نهايتها.

الروح الموضوعى ما هو؟ روحى كما توجد بالنسبة للآخرين، كما توجد فى أعمالى. ولكن أليس هذا الروح الموضوعى، روحاً ذاتية؟ أليست هى روحى أنا أى روح فى هذا الإنسان الخاص الذى هو أنا؟ ألا أعرف الإنسان من أعماله؟ ألا أعرف جوته عندما قرأ كتابات جوته؟

من أين يأتى الإنسان؟ أسأل أولاً ما هو الإنسان؟ وحالما تكون ماهيته واضحة لك فسوف تعرف أيضاً أصله؟ ما؟ يسأل الرجل، من أين؟ هكذا يسأل الطفل.

"لا يمكن أن يكون الإنسان مشتقاً من الطبيعة" هذا حقيقى! لكن الإنسان من حيث كونه انبثق مباشرة من الطبيعة فإنه كان مجرد كائن طبيعى وليس إنساناً، فالإنسان هو نتاج الإنسان والثقافة والتاريخ. وهناك أيضاً نباتات وحيوانات تغيرت كثيراً جداً بفعل الرعاية الإنسانية حتى إنه لم تعد موجودة فى الطبيعة. ألن تلجأ حينئذ إلى آله من الآلة a deux ex machine حتى تعلل مصدرها؟

من أين تأتى الفجوات فى معرفتنا بالطبيعة؟ إنها تأتى من الحقيقة القائلة بأن المعرفة ليست هى أساس أو هدف الطبيعة.

"لا يقوم العلم بحل لغز الحياة" يمكن أن يكون هذا صحيحاً، ولكن ما الذى يتبع

ذلك! هل تبحث عن مأوى فى الإيمان؟ إن هذا سوف يكون سقوطاً من الطاسة إلى النار. والذى يتبع ذلك حقيقة هو أنك تتحول إلى الحياة إلى الممارسة. فالشكوك التى لا تستطيع أن تحلها النظرية تقوم الممارسة بحلها.

"كيف يستطيع الإنسان أن ينتج من الطبيعة أو كيف تستطيع الروح أن تنتج من المادة؟" فى البداية أعطنى إجابة على السؤال التالى: كيف يمكن للمادة أن تنتج من الروح؟ إذا لم تستطع أن تجد إجابة، على الأقل إجابة عقلية على هذا السؤال فإنك سوف تدرك أن السؤال المقابل يمضى فى الاتجاه الصحيح.

"الإنسان هو أسمى وجود للطبيعة؛ ويجب أن اعتبر وجود الإنسان على أنه أساساً وأتقدم فيه، إذا كنت أرغب لأن أفهم أصل تطور الطبيعة، إن هذا صحيح تماماً وعلى وجه التحديد فإن الفهم لا يأتى قبل أعوام للإنسان، عنده تسبق المادة الروح، ويسبق اللاوعى الوعى وتسبق اللاغرضية الغرض، والحس يسبق العقل، ويسبق الهوى الإرادة.

"إنك تفترض الإنسان مسبقاً دون مراسم كثيرة"، كيف يمكن لك أن تتهمنى بعمل هذا؟ ومن سوء الحظ فقد كان فقط من خلال نفى الإنسان أننى وصلت إلى الإنسان، فقد ثبت الإنسان بعدما أدركت وأظهرت أن الكائن الذى افترض مسبقاً بما يتناقض مع الطبيعة كشرط لوجود الإنسان لديه مصدره وشرطه الخاص للوجود فى الإنسان، وعلى هذا فإن الطريقة التى أثبت بها الإنسان لا تقل تأكيداً، فهى تتخلله عبر "نفى النفى".

هل تعرف متى تتفلسف بنفسك ودون أن تقيم أى افتراضات مسبقة؟ إنك تفعل ذلك فى الوقت الذى تأخذ فيه ما هو تجريبى كمعطى أولى للفلسفة، أولى للفكر معطى، ليس بطريقة تخيلية ووهمية كما فى الفلسفة التأملية، ولكن كما هو فى الحقيقة والممارسة الفعلية. إن ذلك الذى يفترض شيئاً مسبقاً عن وعى وعن قصد يميل عن غير وعى، لأن يفترض مسبقاً صحة ما هو مطلوب منه أولاً على أن يبرهن على صحته على وجه التحديد. وللإنسان فقط فكر وراثى حقيقى يقف فى وضعه الأخير فى تناقض مباشر مع بدايته الواعية.

"الأول يجب أن يكون أيضاً الأخير" هذا صحيح تماماً، ولكن ذلك على وجه التحديد لأنك يجب – إذا ما بدأت بالحدس عن حق وليس شكلياً فقط – أن ترجع أخيراً إلى الحدس.

"أين على هذا يكمن منهجى؟" بإرجاع كل ما هو فوق الطبيعة إلى الطبيعة عن

طريق الإنسان وبإرجاع كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان عبر الطبيعة ولكن دائماً على أساس حقائق، وأمثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة.

ما الذى أتناوله كمبدأ؟ الأنا والأنا الأخرى، الذاتية الأنانية، والعمومية لأن كليهما غير قابل للانفصال كالرأس والقلب بدون، الأنانية لن يكون هناك رأس، وبدون العمومية فليس لديك قلب.

واجبك الأول أن تجعل نفسك سعيداً. وإذا ما كنت سعيداً فسوف تجعل الآخرين سعداء. والإنسان السعيد يمكن فقط أن يكون حوله أناس سعداء.

إذا حكمت بالإدانة صراحة على "الأنانية" على أنها حب الذات، فإنك إذن، من أجل الثبات يجب عليك أن تحكم بالإدانة أيضاً على حب الآخرين. فالحب يعنى أن ترغب وأن تفعل الخير نحو الآخرين، ومن ثم تدرك أن حب الذات للآخرين هو أمر شرعى. ولكن لم يجب عليك أن تنكر فى حالتك الخاصة بك ما تقبله فى حالة الآخرين؟

إن جعل الفلسفة محور اهتمام الجنس البشرى هو المحاولة التى بدأت بها. ولكن الذى يبدأ بهذه الطريقة يأتى فى النهاية بالضرورة إلى الموقف الذى يجعل فيه الإنسان محور اهتمام الفلسفة، حيث يبطل الفلسفة ذاتها، لأن الفلسفة تصبح هى فقط اهتمام الجنس البشرى عن طريق توقفها أن تكون فلسفة.

تمسكت ذات مرة بالتفكير على أنه الغرض من الحياة، ولكنى أتمسك بالحياة على أنها الغرض من التفكير.

لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على صنع الكتب ولكن على صنع الإنسان.

لا دين – هذا هو دينى؛ ولا فلسفة – تلك هى فلسفتى.

من أنا؟ هل هذا سؤالك؟ انتظر إلى حين أصبح موجوداً[*]

---

[*] هذه مجموعة شذرات، وهذا يعنى أنها ليست شيئا ككل، أو شيئا كامل، لماذا؟ لأنه ليس لدى وقت أو اهتمام بماضى من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن الوثائق المناسبة والمذكرات قد فقدت أو انتقلت إلى أيد أخرى. وهكذا على سبيل المثال فإن المقتطفات التالية مباشرة هى الباقيات الوحيدة لأكثر فترات حياتى لا مبالاة، أى منذ فترة الجمنيزيوم والتى انتهت فى 1822. ومن ثم فإن لحظات تأثيرية بدرجة أكبر لم تمثل فى هذه المجموعة من الشذرات بينما أشير إلى البعض الآخر بدرجة واهية.

الفهرس العام

ماهية الدين

هذا الكتاب "ماهية الدين"، يشكل القاعدة الأساسية لثلاثين محاضرة عن ماهية الدين "ألقاها فيورباخ في شتاء 49/48 في هيدبرج، وفيها سعى إلى أن يملأ الفجوة التي كانت موجودة في جوهر المسيحية وذلك عن طريق التفصيل في موضوع هذا الكتاب الأخير، والذي كان فيه اللاهوت هو علم إنسان وأضاف فسيولوجيا ((انثربولوجيا

وهكذا أصبح مذهبه ومفهومه للدين مقتصراً على كلمتين الطبيعة والإنسان:
إلى جانب ترجمة كتاب "ماهية الدين" احتوت هذه الطبعة على ترجمة موسعة لفيوباخ، وعلى دراسة اهتمت بتحليل نظرة فيورباخ للدين، وبتوضيح الجذور الهيغلية للدين الإنساني، كما وسعت الدراسة لإبراز مراحل تفكير فيورباخ بالدين .